**T.C.**
**ULUDAG ÜNİVERSİTESİ**
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**
**DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

# ONTOLOJİNİN DİNÎ TASAVVURLARIN İÇERİĞİNE ETKİSİ (DOĞAL TEOLOJİ)

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Filiz ER**

**BURSA 2006**

**T.C.**
**ULUDAG ÜNİVERSİTESİ**
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**
**DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

# ONTOLOJİNİN DİNİ TASAVVURLARIN İÇERİĞİNE ETKİSİ (DOĞAL TEOLOJİ)

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Filiz ER**

**DANIŞMAN**

**Prof. Dr. Zeki ÖZCAN**

BURSA 2006

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

........................................................................................................ Anabilim/Anasanat Dalı, ........................................................................... Bilim Dalı'nda ...............................numaralı ……………………................. .........................................'nın hazırladığı ".......................................... ..................................................................................................................................." konulu ................................................. (Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik Tezi/Çalışması) ile ilgili tez savunma sınavı, ...../...../ 20.... günü ……… - ………..saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının ……………………………..(başarılı/başarısız) olduğuna …………………………(oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Sınav Komisyonu Başkanı
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye (Tez Danışmanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Ana Bilim Dalı Başkanı
Akademik Unvanı, Adı Soyadı

....../......./ 20.....

Enstitü Müdürü
Akademik Unvanı, Adı Soyadı

# ÖZET

| | |
|---|---|
| Yazar | Filiz ER |
| Üniversite | Uludağ Üniversitesi |
| Anabilim Dalı | Felsefe ve Din Bilimleri |
| Bilim Dalı | Din Felsefesi |
| Tezin Niteliği | Yüksek Lisans Tezi |
| Sayfa Sayısı | Viii + 89 |
| Mezuniyet Tarihi | …. /…/ 2006 |
| Tez Danışmanı | Prof. Dr. Zeki ÖZCAN |

DOĞAL TEOLOJİ

Doğal teoloji Tanrı ile ilgili hakikatleri öğrenebilmemizin yolunun vahiy değil de onun yarattığı şeyler olduğunu söyler. Daha geniş çaplı bir tanıma göre ise; Tanrı'nın varlığını özünü, insanın görevini, özgürlüğünü ve ölümsüzlüğünü, dünya hakkında insan düşüncesine ve tecrübesine değer veren, aklî tefekkür yoluyla elde edilebilen düşünce ile anlamadır.

Doğal teoloji 18. ve 19. yüzyılların gözde terimlerindendir. O vahiyde yer alan Tanrı hakkındaki bilinenlerle doğa (alem)dan hareketle elde edilen Tanrı bilgisi arasında ayrımı yapar. Teolojinin bu şekilde vahye dayalı ve doğal olarak ayrımının kökleri skolastik dönemdeki iki hakikat arasındaki ayrımda yatmaktadır. Birincisi, tamamen Aristoteles mantığının kullanımıyla doğadan (saf, yardımsız, mutlak) elde edilen ve Hıristiyan kilisesine tabiî olan; ikincisi ise Tanrı'nın vahyettiği ama sadece Kilise otoritesince şekillendirilen, öğretilen aklı aşan hakikattir. Deistler doğal teolojiye, Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını alemin düzenine ve işleyişine bakarak belirlenebileceğinden dolayı itimat etmişlerdir. Bunun sonucunda olağanüstü, aşkın vahyin gerekliliği saf dışı edilerek onun yerine geçmiş oluyordu. Doğal teolojinin namı ve fonksiyonu 19. yüzyılın son yarısına kadar devam etti.

Burada dikkati çeken bir husus, doğal teoloji terimindeki doğal kelimesinin ampirik ya da bilimsel kelimeleriyle eş tutulmamasıdır.

Doğal teolojinin amacı Anselm'in sözlerinde de yer alan imanın akıl ile temellendirilmesini sağlama isteğidir. Anselm anlayabilmek için inanıyorum der. Doğal teolojinin en büyük destekleyicisi vahye dayalı ilahiyatın Aristoteles çizgisinden ayrılabilirliğidir. Özellikle John Locke (1632-1704)'dan itibaren, bazı ilahiyatçılar doğal teolojiyi teolojik anlamanın kabul edilebilir tek esası gibi görürler. 18. yüzyılın ilerleyen dönemlerinden itibaren, doğal teoloji, özellikle ilahi varlığın geleneksel delilleri, Hume, Kant ve bazı evrimci naturalistler tarafından eleştiriye tabii tutulmuştur.

Anahtar Sözcükler

Tanrı Kanıtları    Doğa    İman-İnanç    Akıl-Vahiy    Tanrı'nın Sıfatları

# ABSTRACT

| | |
|---|---|
| Author | Filiz ER |
| University | Uludag University |
| Main Discipline | Philosophy and Science of Religion |
| Discipline | Religion of Philosophy |
| Attribute of Thesis | Master of Thesis |
| Page Count | viii + 89 |
| Graduation Date | …. / … / 2006 |
| Thesis Supervisor | Prof. Dr. Zeki ÖZCAN |

NATURAL THEOLOGY

Truths about God that can be learned from createdthings (nature, man, world). According to a broder definition it is “the underestanding of the nature and existence of God and of the duty, freedom, and immorality of man, which is held in westwern thought to be obtainable through rational reflection on the world, taking account of human thought and experience.

"Natural Theology" is the favorite term in the eighteenth and nineteenth centuries designating the knowledge of God drawn from nature in distinction from the knowledge of God contained in revelation. This division of theology into natural and revealed had its roots in the scholastic distinction between the two truths, one derived from nature by the use of the Aristotelian logic, subject to the authority of the Church, the other, truth above reason, revealed by God but formulated and taught solely by authority of the Church. The deists relied exclusively on natural theology, on the ground that the being and attributes of God could be exhaustively ascertained from the constitution and course of the world, thus superseding the necessity of supernatural revelation. The function and name of *natural theology* continued in vogue until the latter portion of the 19th century.

It should be pointed out that the word “natural” here does not necessarily mean “emprical” or scientific”.

The aim of the natural theology is the offer a rational presentation of faith; in the words of Anselm ($11^{th}$ cent.). It is fides quaerns intellectum (faith seeking understanding). The first great proponent of a natural theology distinguishable from revealed theology along Aristotelian lines.

Especially since John Locke (1632-1704), some theologians have seen natural theology as the only acceptable foundation of the theological understanding. From eighteenth century onward, natural theology, especially the traditional proofs of the divine existence, has been subjected to severe criticism by Hume, Kant, and some evolutionary naturalists.

Key Words

Proofs of God    Nature    Faith and belief    Reason-revelation    Attributes of God

# ÖNSÖZ

Bu çalışmada ontolojinin dinî tasavvurların içeriğine etkisine örnek olarak doğal teoloji seçilmiştir. Metafizik ile din arasındaki etkileşim sonucunda akıl- vahiy problemi doğmuştur. Filozof ve teologlar problemi farklı yaklaşımlarla çözmeye çalışmışlardır. Bazıları aklın vahyi desteklemesi gerektiğini savunurken, diğerleri vahyin akıl arcılığıyla çözümlenemeyeceğini savunmuştur. Bizim için önem arzeden felsefe ile dinîn sentezini sunmaya çalışanlardır. Bu sentez, Ortaçağdan itibaren Tanrı kanıtlamalarıyla dinîn uşağı yapılan felsefenin dinî ilkelerin içine kadar sızmasının en güzel ifadesidir.

Teistik deliller de aslında doğal teoloji kapsamına girer. Zira Tanrı'nın bilgisinin temeli olarak vahiy baz alınmamıştır. Önermesel bir takım çıkarımlar şekline dönüşen inanç anlayışını da beraberinde getirmiştir. Sonunda dinîn Tanrısı felsefenin Mutlak'ı ile eşdeğer hale getirilmiştir. Tanrı'nın akıl ilkeleri ile tanımlanmaya çalışılmasıyla, insana şah damarından daha yakın olma özelliğinden eser kalmamıştır.

Aydınlanma döneminde yaşanan sosyal değişimler Tanrı'nın anlamında da farklılaşmalar meydan gelmiştir. Baş döndürücü bilimsel gelişmeler sonucu insan artık bağımsız bir bireyselliğe ve kendisinin ötesinde bir ilkeye başvurmadan gerçekliliği kavramaya çalışan akla sahip bir varlık olarak tanımlanmıştır. İnsan ile Tanrı arasındaki ontolojik ayrım yerle bir edilmiştir. Rönesans rasyonalizmine aynı zamanda septisizm de eşlik etmiştir. Tanrının zihinlerdeki yeri septik merakla yerinden sökülüp tekrar istenilen şekilde monte ediliyordu. Böylece meşru zeminde hareket etmenin güveniyle, sistemlerinde pürüzden eser kalmıyordu.

I. bölüm olan ontoloji başlığı altında Doğal teolojinin Tanrı –Âlem ilişkisine ve Tanrı-insan ilişkisine bakışı irdelendi. Tanrı- âlem ilişkisinde ise modern bilim anlayışının Tanrı- alem ilişkisini nasıl etkilediği, Tanrı'nın hakikatini öğreten vahyin yerine doğa

yasalarının mutlak gerçek olarak kabul gördüğü paradigmal dönüşümü ortaya koyduk. Tanrı- insan ilişkisinde Rönesans hümanizmi ile meydana gelen gelişmelerle, yeni insanın melekleri kozmosun dışına attıktan sonra, akla sahip tek akıllı varlık haline gelmesiyle başlamış dünyevi bir dönemin özellikleri bağlamında söz konusu ilişki değerlendirildi. Doğal akıl ve deizm maddesinde, modernleşme sürecinde vahiyle desteklenen akıl anlayışına muhalif olan, aklın mutlak otorite olarak kabul edilmesi anlayışı tartışıldı.

Epistemoloji bölümünde ise Tanrı'yı kanıtlama girişimlerinin sonuçları ve eleştirileri yapıldı. İnanç ve bilgi ilişkisinde Tanrı'nın bilinebilirliği tartışıldı.

Konunun bir tez haline getirilmesinde yardımlarını gördüğüm danışman hocam Prof. Dr. Zeki Özcan'a ve çalışmalarım esnasında bana kılavuzluk eden, beni dinleyen Dr. Aliye ÇINAR ile Yar. Doc. Dr. İsmail Çetin'e içten teşekkürlerimi sunuyorum.

Filiz Er

Bursa, Eylül 2006

# İÇİNDEKİLER

# KISALTMALAR

| | |
|---|---|
| a.g.e. | : Adı geçen eser |
| a.g.m. | : Adı geçen Makale |
| çev. | : Çeviren |
| der. | : Derleyen |
| s. | : Sayfa |

# GİRİŞ

Teoloji sözlüklerinde doğal teoloji terimi kısaca Tanrı hakkında insan aklına dayalı bilgi ya da vahyin yardımı olmaksızın insan aklının elde edebildiği, Tanrı ve ilahi düzen hakkındaki bilgi olarak tanımlanır. Daha geniş bir tanıma göre ise "Tanrı'nın doğasını ve varlığını, insanın görevini, özgürlüğünü ve ölümsüzlüğünü anlama"dır. Batı'daki kanaat ise; "dünya hakkında insan düşüncesine ve tecrübesine değer veren, aklî tefekkür yoluyla elde edilebilen düşünce" olduğudur. En münasip ve yerinde olabilecek tanımlardan biri ise şudur: "Doğal teoloji Tanrı'nın bilgisini, aklı kullanarak ve dünyayı inceleyerek araştırma çabası şeklinde tanımlanabilir [1].

Tanrı'nın varlığını vahiy bilgisine gerek olmaksızın, pekâlâ insan aklı ile de kavranabileceğini savunan din öğretisine verilen isimdir. 'Doğal din', insan aklının önemini ve gücünü vurgulamaktadır

Antik filozoflar doğal teolojiden söz ederlerken tesadüfî, fâni olandan ayrı, şeylerin temel, ilahî doğası ve yerel inançlar olan dinî mitolojilerin dışında Tanrı hakkındaki felsefi hakikatleri tartışmayı kastettiler. Hâlbuki kutsal metinler zamanda yaratılmış varlık şartı yaratıcısına bağlı dünyadan bahseder. Yaratma hala yaratıcısına işaret etmesi, kutsal metnin başlıca öğrettiği şeydir ve sadece aklın ulaştığından ziyade tecrübede de doğrulanmıştır. Sadece Yahudi- Hıristiyan dogmasındaki yaratma kavramı ile Yunan felsefesindeki doğa kavramının eş tutulması, Yunan ve Latin kilise babalarının dolaylı yoldan yaptığı bir şeydir ve doğal teolojinin gelişimi için bir aşamadır[2].

Doğal teoloji ifadesindeki doğal kelimesi 'doğa' ve 'vahiy' arasındaki zıtlığa işaret etmek için kullanılır. Doğal teoloji basit ve karmaşık olmayan faaliyet anlamında

---

1 Yaran, Cafer Sadık, "Natural Theology in Cristianity and Islam: Is There a Common Core?", ***On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi***, Cilt s. 35.

2 Engen, J. Van, "Natural Theology ", http://mb-soft.com, 28.03.2005.

doğal değildir. Doğal din kavramı Batı teizminin oldukça karmaşık bir durumunun sonucudur ve Orta Çağlar'dan önceki büyük din düşünürlerinin çoğuna yabancı olmuştur. Bu kavram, inandıkları şey üzerinde düşünen ve aklın tek başına inşa edebileceğini düşündükleri unsurlar ile İncil'de Musa ve İsa aracılığıyla ve Yahudi imanı ve Hıristiyan kilisesi tarihinde bildirilen Tanrı'nın olağanüstü vahyinden dolayı düşündükleri kısımlar arasında bir ayrımın yapıldığı çağda ortaya çıktı. Demek ki vahiy ile akıl arasında, felsefe ile din arasında sentezin, uyuşmanın olamayacağı, ayrı alanlar olduğu savunulan zamanların ürünüdür.[3]. Doğal teoloji yapma imkânını bazı teologlar ve bazı filozoflar inkâr etmişlerdir. Doğal teolojiye karşı geliştirilen teolojik kanıtlar çoğunlukla akıl ve iman arasındaki ilişki ile ilgilidir. Onlar aklın kurtuluşa erdirmesi anlamında faydasızlığını ve felsefi spekülasyonun cennete giden yolda bir adım olması anlamında faydasızlığını vurgularlar[4].

Teizmin doğruluğu üzerinde karar yürütmeye doğal ilahiyat ya da felsefi ilahiyat da denir Hem skolastikler hem de modern filozoflar için rasyonel teolojinin görevi, Tanrı ve varlık ilişkilerini tartışmaktır.

Burada dikkati çeken bir husus, doğal teoloji terimindeki doğal kelimesinin ampirik ya da bilimsel kelimeleriyle eş tutulmamasıdır. Doğal kelimesi bu durumda antik Stoacıların ve Platon'un kullandığı şekliyle, doğalın rasyonel olan telakkilerini çağrıştırmasıdır. Bu yüzden bazen din felsefesine atıfta bulunmak için de kullanılır. Örneğin Stephen Evans "teizmin hakikatini, dine yönelik belirli bir bakış açısını kastetmeksizin belirleme girişimini doğal teoloji ya da din felsefesi olarak adlandıracağız" şeklinde yazar. Bazı yazarlarsa din felsefesi ile birlikte gördüklerini yazarlar. Dan Cohn-Sherbok'a göre "modern dönemde, doğal teoloji esasen Tanrı kanıtları, dinî inancın rasyonelliği, dinî tecrübe, din ve ahlak arasındaki ilişki gibi bazı konuları ele alan din felsefesi şeklinde anlaşılmaya başlanması"[5] olduğunu söyler.

Doğal teoloji, doğa bilgisi ve bilimleri ile temel dinî inançlar arasında olumlu bir ilişkinin varlığını felsefi bir yorumla dile getirilmesinden ibaret rasyonel bir teoloji

---

3 Kenny, Anthony, ***The God of Philosophers*****,** Oxford University Pres, New York, 1992, s. 3.
4 ***a.g.e.,*** s. 4.
5 ***Yaran,*** a.g.m., s.37.

anlayışıdır. İnsan aklının, dünya ile ilgili gözlemlerine dayalı olarak, Tanrı hakkında bilgiye erişme çabası olarak da tanımlanır[6].

Doğal teolojinin ilk büyük gelişimi Ortaçağ'da görülür. 12. yüzyılda eskiden beri süregelen ilim geleneği gittikçe artarak kendilik-bilinci metodu, doğal ve vahyî bilgi arasındaki ilişkinin terimlerini elde etme çabası haline gelmeye başladı. Bu çaba merkezi ve devam edegelen bir öneme sahip oldu[7]. Ortaçağda çok sıkça tartışılan konular şunlardır: Tanrı'nın varlığının rasyonel tartışma yoluyla kanıtlanıp kanıtlanamayacağı ve kanıtlanabiliyorsa da bu argümanın ne olduğu, insanın özgürlüğü ve Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesi, ilahi inayet ve Tanrısal takdirdir[8]. Ortaçağda teolojinin felsefenin ve bilimin itirazlarını bizzat kendi terimleriyle açıklama zorunluluğu beraberinde mantıksal çıkarımlarla uğraşmayı ve felsefe bilmeyi getirdi. Din ve felsefenin sentezinden ise rasyonel teoloji anlayışı doğmuştur. Hıristiyan Kilisesi'nin ilk dönemlerinde doğal teolojiyle ilgili değişik kanaatler ortaya çıktı. Tertullian'ın Hıristiyan imanına yönelik felsefi yaklaşımı oldukça çapraşıktı. "Yunan Kudüs'le baş edecek neye sahip?" diye sordu. Diğer taraftan Augustine Platoncuların "Hıristiyanların orijini olduğunu iddia etti. Yine de filozofların kibrini eleştirdi, aklın imanla desteklenmesi gerektiğini vurguladı[9].

Hıristiyanlık'ta doğal teoloji, St. Thomas'ın vahyi" ve "tabiî" teolojileri birbirinden ayırmasıyla gün yüzüne çıkmış; özellikle John Locke'tan sonra 17. ve 18. yüzyıllarda yaygın bir teoloji ve din felsefesi akımı haline gelmiştir[10]. Klasik teolojiden ayrı olan doğal teolojinin ilk büyük destekleyicisi Hıristiyanlığın öğretileri ile Yunan felsefesini sentezleyen, aynı zamanda doğal teolojinin etik karşılığı olan doğal yasa kavramının hazırlayıcısı Thomas Aquinas olmuştur. Aquinas teolojiyi Aristotelyan anlamda bir bilim olarak tanımladı. Yani bilginin kendine ait kaynakları, ilkeleri, yöntemleri ve içeriği ile tanımlanabilen bütünü. O kutsal metin incelemelerinden elde edilen hakikatlerin ötesinde yaratılmış dünyaya yönelik akla başvurmakla elde edilen başka bir hakikatler bütünün var olduğunda ısrar etti. O bunu (Rom. 1: 20-21) ve özellikle Aristoteles gibi pagan filozofların gerçek başarısına atfen destekledi. Özellikle Tanrı'nın

---

6 ***a.g.m.,*** s. 38.
7 ***a.g.m***., s. 38.
8 Plantinga, Alvin, "The Prospects of Natural Theology, http://jstor.com, 10.11.2003, s. 198.
9 ***Yaran***, a.g.m., s. 39.
10 ***a.g.m***., s. 39.

varlığını içeren böyle hakikatler ki Summa'nın başlangıç kısmında beş ünlü delilini (onların hepsi temelde nihai bir nedene yönelik kanıtlardır) ve Tanrı'nın doğasını tanımlayan ebediyet, görünmezlik vb. gibi sıfatları sergiledi. O zaman bunlar ulûhiyetteki zatların teslisi ve Hz. İsa'da Tanrı'nın inkarnasyonu gibi olağan üstü yollarla vahyedilmiş hakikatlerle zenginleştirildi ve tamamlandı[11]. Thomas'ın Hıristiyanlığın Tanrısı ile Aristoteles'in zorunlu varlığını bir ve aynı yapmaya çalışması gibi[12].

Sonraki dönemlerde Protestan ilahiyatın kozmolojik ilkeleri ve modern bilimin yeni kuramları arasındaki uyum Tanrı bilimi anlayışıyla gerçekleşmiştir. Örneğin Calvin'nin kendi tasarladığı düzenli doğa yasalarına göre hareket eden bir Tanrı anlayışına yer vermesi gibi. İnsan tarafından deneysel deneyimleri aracılığıyla anlaşılabilen bu yeni düzenli doğa yasaları bütünüyle ve en yüksek derecede zamanın bilimsel tutumuyla uyum içindeydi.

Doğal teolojinin neliği konusunda kabaca bir tanım yapmak gerekirse, Tanrı hakkında deliller ve ispatlar sağlama girişimi olarak alabiliriz. Dahası teizmin delillerini ve ispatlarını ortaya koyma tasarısıdır. Teizm ise, dünyayı yaratan, her şeye kadir, her şeyi bilen, mutlak iyi bir zatın varlığını savunan bir görüştür. Doğal teolojinin imanın bilgiye dönüştürme çabası, ortaçağdaki "fides quarrens intellectum", iman aklı talep eder, düşüncesinde kendine yer bulur. Ortaçağ düşüncesini meydana getiren ana unsurlardan biri anlamaya çalışan inanç düşüncesidir. Bu geleneğe göre bilgiye sahip olduğumuz zaman anlama yetisine de sahip oluruz.[13] Metafizik önermelerin gerçekliği için kanıt oluşturan vahiyden vazgeçilmesidir[14].Tanrı'nın zorunlu varlık olduğunu insandan hareketle temellendirmek bir tür tabii vahiy oluşturur, bu tabii vahiy tabiatüstü vahyin sözsüz biçimi gibidir[15].

---

11 ***Engen***, a.g.m., s. 1

12 Çınar, Aliye, "Varolan ve Varlık Olarak Tanrı", ***Uludağ Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Dergisi***, Cilt XI, Sayı 1, 2002, s. 223.

13 ***Plantinga,*** a.g.m., s. 195.

14 Kreitzmann, Norman, ***The Metafiziks of Theism***, Cornell University Press, New York,1998, s. 23.

15 Gusdorf, Georges, ***İnsan ve Tanrı***, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2000, s. 97.

# I. ONTOLOJİ

## A. TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ

Tanrı hakkında konuşma gibi cesaret isteyen bir konu hakkında çaba sarfedenler iki farklı sonuca varmışlardır: Tanrı'nın özünde insan aklınca kavranılamaz ve ulaşılamaz düşüncesi ile akıl yürütmelerle kanıtlanabileceği düşüncesidir. Tanrı'nın kanıtlanması anlayışı ise Ortaçağ' da revaçta olan din ve felsefe sentezinin bir ürünüdür. Bu geleneğin din felsefesi, genel olarak Ortaçağdan beri tabiî teoloji adıyla bilinen alanı, yani teolojik sorunları, vahiy otoritesine başvurmadan rasyonel olarak incelemesidir. Din dilindeki özgün kavramların analizidir. İslam filozoflarından İbn Sina doğal akıl ile vahyi uzlaştıran bir uğraş içerisindeydi. Tanrı'nın varlığı konusunda, Orta çağın daha sonraki Yahudi ve Müslüman filozoflarınca standart haline gelen Aristoteles'in kanıtlarına dayalı akılcı bir kanıtlama geliştirdi. İslam filozofları yardımsız insan akılının "Üstün Varlığın" varoluşunun bilgisine ereceğinden asla kuşkulanmadılar. Akıl insanın en yüce eylemiydi, Tanrısal akıldan bir parçaydı ve dinsel araştırmada elbette açık bir önemi vardı. Akıl Tanrı kavramını geliştirebilir, onu hurafe ve insanbiçimcilikten kurtarabilirdi[16]. Farabi vahyi tamamıyla doğal bir işlem olarak görüyordu. İnsani endişelerden uzak Yunan filozlarının Tanrı'sı muhtemelen, geleneksel vahiy öğretisinin bildirdiği gibi, insanlarla konuşmuyor ve dünya işlerine karışmıyordu. Tanrı onun felsefesinin merkezini teşkil ediyordu, yalnız bu Aristoteles ve Plotinos'un Tanrısı'ydı, bütün varlıkların ilkiydi[17]. İslam filozlarının Tanrı anlayışlarını yansıtan felsefi yayılma (sudur) düşüncesi dinîn Tanrı'sının yaratma sıfatıyla uyuşmuyordu[18].

Dine akılcı bir temel bulma ise bir arayıştır. Katolik dünyasında bugün bile etkisini sürdüren Skolastik düşünce, Hıristiyanlığa böyle bir temel oluşturma çabasının ürünüdür. Hıristiyanlık uzun süre, Yeni Platonculuğun da etkisiyle, doğaya yönelik çalışmalara kapalı kalmıştır. Ortaçağ karanlığında "İnanmak için anlamak gerekir", "Gerçeğe giden yol kuşkudan geçer" sözleriyle ilk kez akıl ve bilimin önemini vurgulayan

---

[16] ***Armstrong***, Karen, ***Tanrı'nın Tarihi***, Çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ayraç Yayınları, Ankara, 1998, s. 238.

[17] ***a.g.e.***, s. 231.

[18] ***a.g.e.,*** s. 255.

Abelard (1079-1142), o zamana kadar dışlanmış olan Aristoteles bilim ve felsefesine kapıyı aralar[19]. Daha sonra dinî Aristoteles'le temellendiren skolastik düşüncenin kurucusu, Thomas Aquinas, bilgi edinmenin iki kaynağından, inanç ile "doğal akıl yürütme"den bahseder. İnanç kutsal kitaba dayanan bir bilgi türüdür. Doğal akıl yürütme ise, yetkin örneğini Aristoteles'in verdiği gözlem verilerini işlemeye yönelik bir çalışmadır. Aquinas bu iki bilgi türünün bağdaştırılabileceği görüşüne kendini adamıştır. Thomas din kökenli soruları akıl ile çözmeye çalışmıştır. Varlığı kıyısı bucağı kalmayacak şekilde belirginleştirme çabaları. Varlığın bizzat kendini ele alma; onda hiç değişmeden kalan yan ile değişen yönleri, varlığın ne anlama geldiğini çok ayrıntılı biçimde De Ente et Essentia'nın içeriğini oluşturmaktadır[20]. Hıristiyan inancına temel oluşturmak için kullanılan Aristoteles'in felsefi sisteminde Tanrı 'Saf Akıl', akıl yürütme eylemi olduğu kadar, düşüncenin öznesi ve nesnesidir. Bu nedenle yalnızca kendisini düşünebilir ve olumsal bir gerçekliği bilemez[21]. Kutsal kitabın Tanrısı ve felsefenin 'Mutlak'ı yer mi değiştirmiştir? sorusunu sormadan edemiyoruz.

Akıl varlığı olan Tanrı, insanın sınırlı tecrübesi olan kutsalın realitesiyle ilişki kuramaz. Entelektüel sistemleştirmelerin Tanrı'sı, filozofun varlığın sırrını keşfettiği düşünülen büyülü formülünde ifade edilen bir Tanrı'dır. Oysa insan ve dünya konusunda son sözü söylemek umudu asla gerçekleşmeyecek bir şeyse, Tanrı konusunda da nihai gerçekliğe ulaşmak düşüncesi çelişkilidir. Tanrı'ya ilişkin bir tutarlı söylem belirleme fikri, rasyonel epistemoloji oyununun kurallarından birini değiştirmektir[22]. Tanrı dışsal, nesnelleşmiş ve varlığı akılla kanıtlanabilir bir varlık değildir. Tam tersi her şeyi kapsayan bir gerçekliktir. Ona bağlı ve varlığını O'nun zorunlu varlığından alan varlıkları algıladığımız gibi algılanmayacak nihai varlıktır[23]. Her felsefede Tanrı'nın fonksiyonu, son ve tamamlayıcı kategori olmasıdır; insan Tanrı'ya değerler ufkunda layık olduğu ontolojik yeri verir, bu suretle insan realitesi Tanrı kavramı sayesinde bütünlüğe kavuşur. Tanrısallığın rasyonel sisteme indirgenmesi gerçekte aklın bir apolojetiğini oluşturur. Ontolojik akılcılığın kendine görev edindiği şeyler şunlardı: Tanrı'nın realitesini

---

[19] Çotuksöken, Betül, ***Ortaçağ Yazıları***, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1993, s. 37.
[20] ***a.g.e.,*** s. 38.
[21] ***Armstrong***, a.g.e., s. 240.
[22] ***Gusdorf***, a.g.e., s. 36.
[23] ***a.g.e.***, s. 248.

kanıtlamak, O'nun özünü tanımlamak ve bu özden zorunlu olarak sıfatlarını çıkarmak, dünya ve insan modalitelerinin Tanrısal yüklemlere bağlamaktır[24].

Filozof Léon Brunschvicg'e göre, "Tanrı'nın hakikatini, bilimin bize tabiatın gerçekliğini tanımayı öğrettiği gibi öğrenmeyi başarırsak, sadece kendi varlığımızın hakikatine ulaşırız." Oysa kardinal Newman bu teze daha olumlu yanından bakar ve şöyle der: "teolojide, Tanrı'nın bilimini anlıyorum. Nasıl ki astronomi adı verilen bir yıldızlar bilimi ve jeoloji adını verdiğimiz bir yer kabuğu bilimi varsa, aynı şekilde Tanrı'yı konu edinen gerçeklikler sistemi olan teoloji de vardır. Metafizikçi ve teolog böylece, Tanrı'yı bilmek için gerekli olan bir rasyonel bilgi idealini taşımakta anlaşırlar[25]. Bilim ve teoloji arasında yapıcı bir etkileşime ihtiyaç varsa, etkileşim ancak doğal teoloji sahasında vuku bulabilir doğal teoloji ontolojik birliğe işaret ederken, vahiy, Tanrı ve insan arasındaki ontolojik ayrılığa işaret eder[26].

Rasyonalist düşünce çizgisinde hâkim renk olan tefekkür kaynağa yolculuk için iyi bir vasıtadır. Bu nedenle tefekkür, bir özdevinimlilik ve mekanik nedensellik çarkı içinde işler[27]. Rasyonalite rasyonel dünya paradigması içinde işler. Söz konusu paradigma içinde insan, rasyonel varlıktır ve Tanrı'ya dair argümantasyonda bu rasyonelliğin tabii sonucu ve dünya da ilkece çözülmesi mümkün mantıksal bir problemler serisidir[28]. Rasyonalitenin fonksiyonel ilkesi, dünyamızı kuran hikâyelerin karakterlerinin ve olaylarının birbirleriyle özdeşleştirilmesidir/aynileştirilmesidir[29]. Rasyonalist düşünürler çoğunlukla dogmatik tavırları benimsemekten kaçınırlar, aklın otonomisini korumaya bütün güçleriyle çaba harcarlar. Rasyonalistler için vahye dayalı ilahiyat, gösterilmiş kestirme yoldur, kitlenin anlayabileceği bir basitleştirme sistemidir[30].

Bazen felsefe sistemi içinde de Tanrı'nın varlığı konusunda tartışma gerekli olabilir. Aristoteles evren üzerindeki düşünürken Tanrı'yı evrene ilk hareketi veren bir ilke olarak görüyordu. Farabi, her düzeyde varoluşu açıklamak için Zorunlu Varlık'a

[24] ***a.g.e.***, s. 38-39.
[25] ***a.g.e.***, s. 36.
[26] ***Kenny***, a.g.e., s. 3-5.
[27] ***Çınar***, Aliye, "Leibnizde İman-Akıl İlişkisi",***Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*** içinde, Cilt XII, Sayı 1, 2003, s. 235.
[28] ***a.g.m.***, s. 235.
[29] ***a.g.m.***, s. 366.
[30] ***Gusdorf***, a.g.e., s. 21.

muhtaçtı. Whitehead ilmi ve felsefi kozmolojisi, Tanrı'nın anlam ve işlevini belirlemeyi gerekli kılıyordu. Leibniz'in gözünde "toplam realite, yalnız Tanrısal bir aktüelleştirmenin aşkın doğrulamasıyla mümkündür ve ancak o zaman anlaşılabilir. Dünyanın her görünüşü bizi Tanrı'ya götürür. Gerçek felsefi amaç ise, parçayı bütün içine yerleştirmektir. Açıkçası felsefe, varlığın bütünlüğünü rasyonel bir temele oturtma gayesini güder.[31].

Akıl ile inancı örtüştürme çabaları Ortaçağda Tanrı kanıtlamalarını gündeme getirir. Aquinalı Thomas ontolojik Tanrı kanıtlamasını eleştirmiştir. O, salt mantıksal kanıtlamaların sınırları içerisinde kalarak varlığın anlaşılamayacağını açıkça ortaya koymuştur. Tanrı'nın varlığı a priori olarak kanıtlanmaz, doğrudan eşyanın düzenine bakmayı gerektirir. Böylesine bir kanıtlama işlemi, varolanın varlığından yola çıkılmalıdır[32]. Pascal Tanrı kanıtlarını eleştirirken amacı, ne Tanrı'nın varoluşunun kanıtlanması, ne de var olan kanıtların güçlendirilmesiydi. Onun bildiği tek şey, duyularımızın, bilimimizin ve mantığımızın algıladığı şekliyle dünyanın, Tanrı'nın evrendeki inayetini açıkça gösteremeyeceğiydi.[33].

## 1. TANRI KAVRAMI

Tabii akıl ve tabiatüstü iman arasındaki köklü farklılığı spekülatif çabalarla elimine etmeye çalışanlar akıl ve Tanrı kavramlarını özdeşleştirme gayretini gösterirler. Dizginlenebilen Tanrı gerçekte Yahudi-Hıristiyan teolojisi vahiy postulatından hareketle, hipotetik-tümdengelimsel bir sistem gibi gelişti[34]. Kuramsal olarak teoloji, veriyi aydınlatmak ve açıklamak için basit yöntemdi. Fakat zihinci düzenleme onda da uygulanmaya başlandı, zihin akledilir alanda kabul ettiği kendi hareket noktalarını yavaş yavaş teolojiye de benimsetti. Akla bir vasıta gibi başvuran ilahiyatçı bazı durumlarda kendi aletinin ardından gitmek zorunda kaldı, felsefe vahyi ele geçirdi ve imanın sır Tanrısı Greklerin uyguladığı tarzda aklî spekülasyonunun yüce kuralıyla özdeşleşmeye

---

31 ***a.g.e.,*** s. 37-38.
32 ***Çotuksöken***, s. 38
33 ***Çınar***, "Varlık ve Varolan Olarak Tanrı", s. 233.
34 ***Gusdorf***, a.g.e., s. 47.

meyletti. Yuhanna incilinin girişi, Kitabı Mukaddes'in Tanrısı ve Helen 'Logos'u, filozofların 'Varlık'ı arasındaki bu ittifakın ilk kanıtıdır[35].

Roger Mehl'e göre akılcılığın etkisiyle vahyin Tanrısı metafizik zaruret rengine bürünmüştür. Kendisi hakkında akıl yürütülen Tanrı sonunda varlık, sonsuzluk ve yetkinlik rengine bürünüp; metafizik ahlakla birleşir. Kısaca Tanrı ilahiyatın ve felsefenin ortak konusu olur[36].

XI. yüzyıl filozofu her şeye ilişkin hakikati hep dönüp dolaşıp mutlak hakikate götürme, Tanrı ile temellendirme amacı gütmüştür. Hakikat ile Tanrı'nın özdeşleştirilmesi söz konusuysa, XII. yüzyılda insan bir akıl varlığı olarak değerlendirilir her şeye karşın; ama bu "akıl" kendi kendine dayanan bir akıl değildir. Tanrısal akla dayalı olan bir akıldır. Çözümü aranan insanın yeri Tanrı'ya nispet edilerek belirlenmektedir. İnsan kendi varlığına ve var olana anlam katma çabası Tanrı aracılığıyla olmaktadır. Her türlü niteliğin salt biçimi (Platoncu bir yaklaşımla, adeta Idea'sını) kendinde taşıyan varlık olan Tanrı'ya oranla insan ancak iyidir, adildir, bilgilidir. Mutlak niteliklerin tümü Tanrı'nındır[37]. Plotinus felsefesinin Hıristiyan vahyiyle sentezi "Bir" felsefesinin Tanrı anlayışına uygulanışı ile gerçekleşmiştir. Bu felsefenin en önemli özelliği Bir'in aşkın oluşu, yani doğanın içinde bir karşılığının olmamasıdır. Aristoteles'in sentezinden ise dünyanın Tanrı tarafından yaratılmış olduğu ve Tanrısal güçlerin izleri ve işaretlerinin evrende mevcut olduğu anlayışı doğmuştur.

Platon âlemdeki ilahi unsurları görmek için gözlerimizi açtı, fakat o, Tanrı'yı âleme getirmede bir türlü başarılı olamadı. Sadece Tanrı'nın bir imajı ve ideaların kopyaları oluş süreci içindeki âleme dâhil olmaktaydı. Aristoteles, değişmezliği Tanrı'da buldu. Tanrı, onun felsefe tarihi boyunca kullanılan meşhur ifadesiyle, Hareket-Etmeyen-Hareket–Ettirici idi. Değişme ve çokluk, Aristoteles'e göre reeldir. Her çeşit değişme, güç halinden fiil haline geçiş demektir. Adcılık, Plotinus değişmezliğini esas aldı ve bunu kendi Bir'inde buldu. Değişmeyen ilk varlıktan değişenlerin nasıl çıktığını meşhur sudur nazariyesi ile ortaya koydu.

---

35 ***a.g.e.***, s.42.
36 ***a.g.e.***, s.47
37 ***Çotuksöken***, a.g.e., s. 31-35.

Farabi-İbn Sina geleneğine bağlı olan filozoflar, İslami fikirlerle Yunan felsefesinden aldıkları fikirleri bir terkip içinde sunmaya çalıştılar. Fakat öyle görünüyor ki, bu terkip içinde felsefi unsurlar daha ağır bastı ve belki de bunun sonucu olarak "statik" diyebileceğimiz bir Tanrı anlayışının ortaya çıkmasına yol açtı. Oysa etkilerin ve nedenlerin maddi zincirini ortaya koyarak Tanrı ile karşılaşabileceğine inanan bilgin yanlış bir fikir sahibidir[38].

Klasik İslam filozofları da yetkinliği değişmezlikte buldular. Tanrı İlk Sebep'tir, Basit'tir, Mutlak'tır vs. örneklerinde olduğu gibi. Görülüyor ki İslam filozoflarında değişmeleri değişmeyen bir esasa oturtma çabası daha ağır basmıştır. Parmanides'in Varlık'ı, Platon'nun İdeaları, Aristoteles'in İlk Muharrik'i, Plotinus'un Bir'i ve Farabi'nin İlk Sebeb'i değişmezliğin sembolü durumundadırlar.[39] Tanrı bir ilk neden ya da devindirici olarak görülür. Sentezlenmeye çalışılan Yunan düşüncesinde Tanrı, insan ya da evren, bir mimari yapı ve bu yapıyı oluşturan parçalar arsındaki matematiksel-determinist bir ilişki çerçevesinde takdim edilmiştir[40]. Var olan her şeyi doğal nedenlere başvurarak temellendirme ta Greklerden beri geçerli bir düşünceydi .[41]

Tanrı'yı varlıkla özdeşleştirenler Tanrıyı kendi sistemleri için referans olarak kullanmışlardır. Descartes'in evreni, bütünlüğünü sürekli yaratma sayesinde kazanmaktadır; Spinoza'nın sistemi, Tanrı tanımına bağlıdır; Malebranche'ın, Berkeley'in ya da Leibniz'in gözünde toplam realite yalnız Tanrısal bir aktüelleştirmenin aşkın doğrulamasıyla mümkündür ve ancak o zaman anlaşılabilir. Hıristiyanlığın Tanrısının gerçek özü ise yaratmak değil varolmaktır. "O ki vardır" ( özü, varolma olan Tanrı), isterse yaratabilir de; fakat O, yaratmak için var değildir; hatta kendi varlığını bile. O mutlak olarak varolduğu için yaratmaktadır[42]. Aristoteles'in "O şahıs ki vardır"dan ziyade o şey ki vardır demesi[43]. Düşünce ve varlığın özdeşliği, "Hareket etmeyen hareket ettiriciyi" akla getirir. Hareket etmeyen hareket ettirici demek duyumsanan şeylerden ayrı salt eylem, düşüncenin düşüncesi Grek düşüncesi ve tini, başatlıkla, evrenselci/genelci ve

---

38 ***Gusdorf***, a.g.e., s.99.

39 Harshorne, Charles, "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı"***, Âlemden Allah'a*** içinde, Der. Mehmet S. Aydın, Ufuk Yayınları, İstanbul 2001, s. 141.

40 Çınar, Aliye, "Varolan ve Varlık Olarak Tanrı", s. 222.

41 ***a.g.e.***, s. 224.

42 Gilson, Étienne, ***Tanrı ve Felsefe***, Çev. Mehmet S. Aydın, Birleşik Yayınları, İstanbul 1999, s. 79.

43 ***Çınar***, a.g.e., s.220.

eşbiçimci olmuştur. Aristoteles tekilin ancak bir genelin altına konularak kavranabileceğini söylerken, aslında Grek zihniyetini ve tinini yansıtmış oluyordu [44].

Paganların kozmolojisi Yahudilerinkinin tersine, Tanrılardan daha önce ya da koşut olarak var olan, hatta onlardan bağımsız olan önceden var olmuş bir âlemin ya da maddenin varlığını kabul ediyor olarak tanımlanır. Bu yüzden, paganların Tanrıları doğanın dışında değildirler; kökleri doğadadır ve onun kurallarıyla bağlanmışlardır. Tanrılar da insanlar gibi evrenin yasasına bağlıdır. Tanrılar ve insanlar arasında değişmez sınırlar yoktur, bu yüzden insanlar Tanrı olmaya göz dikebilirler ve Tanrılaşmanın nimetlerinden yararlanabilirler[45].

Tanrı üzerinden varlık metafiziği yapmaya çalışanlar İbrahim'in Tanrısında bulunan hazır bulunuşluluğu gözden kaçırıp, inanmayı bir bilgi meselesine dönüştürmüşlerdir. Epistemolojik sahada ise zorunluluk hâkimdir. Tanrı bütünüyle yaşamdan uzak, insanın varoloşunda, karmaşık psikolojisinde bir anlam taşımayan soyut bir Tanrı şekline bürünür. Pozitif bilgi, olguların birbiriyle bağlantısını kendi sınırları içinde tanımlar, değerler alanında determinizm yeterli değildir[46].

Descartes inanç ile aklın çelişmeyeceğini savunarak, dinde gizemli ya da sembolik olan tüm şeyleri akıl ile açıklamaya çalışmıştır. Descartes Tanrı'nın sıfatlarını kendi epistemolojisine uyarlamıştır. .Macıntyre'ın da ifade ettiği gibi "Descartes'in Tanrı'sı benim idelerim ile fiziksel dünya arasındaki gediği kapatır[47]. İnsanın bilinmeyeni çözmede kullandığı bir araçtır. İnsan zekâsı da kendi güvenliği için reelin bütüncül açıklamasının mümkün olduğuna inanmaya muhtaçtır. Bir düşünür gerçek ya da mümkün, toptan ve panaromik bir bilgiyi her ne zaman kafasında canlandırırsa, evrenin yüce mimarına ya da usta saatçisine başvurur; bu mimar ya da saatçi olmadan olaylar sonsuz bir boşlukta kaybolan entelektüel atomlardan oluşan toz yığını haline gelecektir.

---

44 Dilthey, Wilhelm, ***Hermeneutik ve Din Bilimleri***, Çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, s. 72.

45 Tambiah, Stanley Jeyaraja, ***Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı***, Çev. Ufuk Can Akın, Dost Yayınları, Ankara 2002, s. 21.

46 ***Gusdorf,*** a.g.e., s. 60.

47 MacIntyre, Alasdair, ***Varoluşçuluk***, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma yayınları, İstanbul 2001, s. 70.

Sonsuza doğru giden zincirleme soruların çıldırtan sancısından aydınlığa çıkaran ışık mesabesindedir[48].

Tanrı'nın metafizikle açık bir dayanışma içinde olması, gerçeğin insan ve dünyadan başka olan bölgesine; fakat aynı zamanda dünyaya ve insana dair bilim bulunmayan bölgesine götürür. Tanrı konusunda metafizik sistemlerin başarısız oluşu, O'nun kutsal hakikatinin zorunlu bir sonucudur[49] Tanrı'ya gelince O'nu sadece aklın şahıs statüsü kazandırdığı bir çeşit özel isim gibi düşünmek güç görünmektedir. Evrensel ortak duyu Tanrısallığa, entelektüel normların basit özelliklerine indirgenemeyen, bir karmaşık yüklemler bütünü yükler [50].

Kısacası dindeki Tanrı bir şahsa atfedilen vasıflara (analojik olarak) sahip bir varlıktır. Felsefenin ise gayri-şahsi olup Mutlak'tır. Bu ikisi eşit olamaz. Mutlak, sonsuz, hareket etmeyen hareket ettirici gibi şeyler yoktur; bunlar sadece soyut kavramlardan ibarettir. Buna rağmen dindeki Tanrı'nın da mutlak ve sonsuz olan hareket etmeyen bir yönü vardır. O'nun somut ve soyut özellikleri vardır, soyut olan somut olanda gerçeklik kazanır. O aşkın bir izafiyete sahiptir[51]. Tanrı'dan söz ederken daha aşağı bir düzeydeki varlıklarla ilişkisi olan, onları yöneten şuurlu bir varlıktan söz ederiz. O, makul bir ölçü içinde insanlara kendi başlarına karar verme imkânını tanıyan akıllı ve cömert bir yönetici, bir ebeveyn gibidir. Tanrı şahsiyete sahip bir varlık olarak sevilmelidir. Çünkü O da kendisinden, kayıtsız şartsız seven bir varlık olarak söz eder. Tanrı, bir matematikçinin sağlıklı bir muhakeme tarzını veya bir filozofun kendi düşünce sistemini sevdiği gibi değil, bir baba, bir yönetici ve yüksek meziyetlere sahip olan bir dost gibi sevilmelidir[52].

Teizm, Tanrı'nın her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve tamamen özgür bir kişi olduğunu iddia eder[53]. Birçok Teist Tanrı'nın zaman üstü olduğuna ve değişmez olduğuna (immutable) inanmaktadır. O her şeyin en yücesi, tapılmaya layık olandır. Her şeye kadir olan (omnipotent), her şeyi bilendir (omniscient). Ahlak açısından da en mükemmel olandır. Aynı zamanda Tanrı sınırsızdır. O aynı zamanda her yerdedir (omnipresent),

---

48 ***Gusdorf***, a.g.e., s. 99.
49 ***a.g.e.***, s. 49.
50 ***a.g.e.,*** s. 131.
51 ***Harshorne***, a.g.m., s.148.
52 ***a.g.m***., 141.
53 Swinburne, Richard, ***Tanrı var mı?***, Çev.Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları, Bursa, 2001, s. 6.

sonsuz ruh sahibidir. Rudolf Otto'ya göre "Tanrı bütünüyle gayri-rasyonel olan şey ve "öteki"dir; büsbütün gizemli ve mucizevî varlıktır". Tanrı doğa yasaları ile sınırlı değildir; o-eğer uygun görürse- onları yaratır, değiştirebilir veya bir süre için askıya alabilir. Teknik bir terim ile anlatacak olursak, Tanrı'nın her şeye gücü yeter, o her şeyi yapabilir[54].

Büyük dinlerin çoğunda Tanrı, prensip olarak diğer bütün faal varlıkların üstünde tutulan bir Fâ'al-i Muhtar, Mutlak yaratıcı ve her şeyi kontrolü altında bulunduran bir güç olarak tasavvur edilmektedir[55]. Tanrı'yı yücelten, O'nun değişmezliği ve kendi- kendine yeterliği değil, yaratılışın her basamağını kendi varlığına dâhil ederek bütün varlıkları aşabilen yetkin bir kapasiteye sahip olmasıdır[56]. Teizm, diğer bir deyişle, varolan her şeyin yaratıcısı olan bir Tanrı'nın varlığına, mutlak ve sınırsız bir bilgiye ve güce sahip olduğuna, sarsılmaz bir inanç beslemedir. Doğanın üstünde ve ötesinde olan, yani evrene aşkın (transandantal) olan bir Tanrı'ya duyulan inancı ifade eden Teizmde Tanrı; yarattığı varlıktan ayrı olan, fakat kendisini yarattıkları aracılığıyla gösteren, özünde kişisel olup, insanın ibadet ve itaatine en yüksek ölçüde layık olan varlık olarak görülür. Tanrı, bu anlayışa göre, yaratıcıdır, varoluşun kaynağı ve Tanrısal değerin koruyucusudur. Tanrı'nın gücü her şeye yeter, O her şeyi bilir, O güç, gerçeklik ve değer bakımından yüksek bir varlıktır, insan onu bilebilir ve ona erişebilir.

İsrail'in Tanrısı'nın ayırıcı özelliği, egemenliği başlangıçta var olan ya da başka türlü hiçbir âlem tarafından sınırlanamamasıydı. Bu tek egemen Tanrı evreni yoktan var etmişti; kullandığı, önceden var olan hiçbir şeyi yoktu, kendi iradesiyle yaratmıştı ve doğanın tüm işleyişleri onun Tanrısal kararıyla kurulmuştu. Bu Tanrı ile doğa arasında doğal bir bağın olmadığını gösterir, çünkü doğa Tanrı'nın özünden ya da cisminden hiçbir pay almamıştır. Benzer biçimde, Tanrı ile insan arasında yaradılışı bakımından büyük bir uçurum vardı. Tanrı ile yaratılmış evren arasında hiçbir köprü yoktu. Tanrı tarafından zorunlu kılınmış ahlak anlayışı da bu mutlak ayrılma ile aynı çizgideydi. Günah, yaratanın isteğine başkaldırmadır ve cezası da Tanrı'nın isteğine bağlıdır. Dolayısı ile insanın günahkâr edimleri ve bunların sonuçları hiçbir özdevinimliliğe ve mekanik nedenselliğe

---

54 ***a.g.e.***, s. 5.
55 ***Harshorne***, a.g.m., s. 129.
56 ***a.g.m.***, s. 145

bağlı değildir. Bu yüzden Kutsal Kitap büyüye (Tanrı'ya müdahale etme amacı taşıyan bir edim olarak ) cezası ölüm olan yasak koyar ve peygamberliği, Tanrı'nın mesajının insanlara yayan bir peygamberle doğrudan konuşması olarak görür. Yani peygamber Tanrı tarafından zihnine hükmedilen ya da bir "kap" gibi doldurulan biri olarak algılanmamaktadır[57].

Aklın Tanrısında durum nedir dersek epistemoloji boyutunda rollerin çok çabuk değiştirebildiğini görmekteyiz. Hiyerarşinin olmadığı bir alandır rasyonel teoloji. Ontik bir birlik vardır. Rasyonel Tanrı'nın güçlerinin insana taşınması, bu biricik olanın monetizminde birey dinînde açıkça dile getirilir[58]. Mutlak hâkimiyet sahibi, yaratıcı Tanrı'nın teslimiyetine gönüllü olan, Tanrı'nın suretinde yaratılan insan, evet el çabukluğu ile önceden hazırlanmış plana itaat eden insan, kendi kaderini kendi belirleyen kişi konumuna yükseltilmiştir[59]. Tanrı, anayasaya uymak zorunda olan hükümdar haline dönüştürülmüştür[60]. Pozitif bilim ve akıl, tabiatı tabii yöntemlere göre anlamaya kabiliyetli zekâyı hakikat konusunda yetkili kılar ve pozitif yöntemi ilke edinir, bu ilkeyi de kutsallaştırır[61]. Diğer deyişle, eğer Tanrı aklın başka bir adıysa, niçin hem akıl hem de Tanrı diye iki ad vardır? Eğer akıl Tanrı ise, Tanrı'nın sürekli olarak akıl ötesi veya akıl dışı görünüşlerle belirtilebilmesi nasıl olmaktadır? Her şeye rağmen, hem insani hem de ilahi düzenin özgün niteliklerini inkâr etmeden, aklîlik bir ve aynı anlamda insana ve Tanrı'ya nasıl yüklenebilir?[62]. İnsan Tanrı'da var olduğuna inandığı nitelikleri kendine de layık görür[63]. Tanrı'nın inayeti, affı ve mucizeleri gibi Tanrı'nın olmazsa olamaz özellikleri zorunluluğun tabiatına zıttır[64].

Mucize kavramı Tanrı'nın belli bir zamanda ve belli bir durumda özel bir hareketi olarak değerlendirilebilir. Yalnız bu davranış doğal olan sürecin dışında olan bir süreç olmalıdır. Sanki bu davranış sistemin dışında oluşan bir davranış gibi algılansa da aslında eğer Tanrı her şeyin başı ve sonu ise ve her şey O'ndan kaynaklıysa o zaman

---

57 ***Tambiah***, a.g.e., s. 20.
58 ***Gusdorf,*** a.g.e., s. 102.
59 ***a.g.e.***, s. 106.
60 ***a.g.e.,*** s. 106.
61 ***a.g.e.***, 27.
62 ***a.g.e.***, 131.
63 ***a.g.e.,***s. 33.
64 Duméry, Henry, "Din Felsefesi ve Geçmişi", ***Din Felsefesi Yazıları I*** içinde, Der. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s. 15.

sistemin içi ve dışı demek çok da akla uygun bir tanımlama olmayacaktır. En azından Tanrı'nın alışılagelenin dışındaki hareketi şeklinde bir tanımlamada bulunabiliriz. Davit Hume'un mucizeler üzerine yazdığı yazısındaki tanımına göre mucize herhangi bir doğaüstülük şeklinde genel bir biçimde ele alınmaktadır. Bu genel tabirde ise Tanrı'nın hareketi yine de tek tip bir hareket olarak nitelendirilmektedir. Bu tarz özel tavır aslında daha geniş bir tabana da yayılabilir. Mucize ile vahiy arasında büyük bir bağlantı vardır. Mucize vahyin bir açıklaması olarak bizim anlayışımıza sunulmaktadır ve olduğu zaman normalin dışında belli bir şaşkınlık yaratan ve pek de yürekten beklenilmeyen bir olaydır. Fakat Hume bunu bu biçimde göremez. Bazen mucizenin olamayacağını doğa yasalarına birçok felsefeciye ve bazı yazarların iddialarına göre mucize olamaz şeklinde bir kanı söz konusudur. Fakat bunun yanısıra gerek kişisel tanıklıklar gerekse tarih içinde bir takım olaylar zincirinde her ne kadar doğaya aykırılık, doğa yasalarının kabul edemediği bir olgu gibi de görülse böyle bir olgu vardır. Bu konu üzerinde tartışmakta Tanrı'nın varlığı ve Tanrı'nın doğası üzerinde tartışma gibidir. Tanrı gerçekten algılarımızın üzerinde bir varlık olduğuna ve dünya üzerinde birçok kavramın algılarımızın üzerinde etkinliğini gördüğümüze ya da hissettiğimize göre o zaman kesin imkânsız gibi bir cümle ile yaklaşmak da mantık dışı bir yaklaşma olacaktır. İnsanlar özgürce davranırlar, ama özgür eylemleri Tanrısal kayranın ebedi amaçlarının olgusallaşmasını sağlayan araçlardır[65]. Mucize onda nihai anlam boyutu açımlandığı için hayret uyandıran şeydir[66].

Filozoflar Tanrı üzerinde akıl yürüttükleri zaman yaşayan Tanrı'dan söz etmezler; doğrusu yaşayan Tanrı belirlenimlerimizin dışındadır. Böyle bir Tanrı ile iletişimimiz nasıl olacak? Tanrıyla kavramlar aracılığıyla mı ilişki kuracağız? Tanrı ile yaratıklar arasında tek yönlü olmayıp, karşılıklı bir ilişki vardır. Tanrı-insan ilişkisinin tek yanlı olarak ele alınmasının birçok tehlikesi vardır. Malebranche ve diğer bazı filozoflar, fiziki değişmelerin sebebinin Tanrı olduğunu söylerken yüzyıllardır dinde zaten var olan bu tek yanlılığı daha tutarlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu genellikle sığ düşünülen bir anlayışla Tanrı'nın daima veren, yaratıklarınsa ortaya konan değerleri kabul etmekle yetinen varlıklar olmadığıdır. Böyle bir anlayış dinîn Tanrı anlayışını ifade etmemektedir.

---

[65] Copleston, Frederick, ***Aydınlanma***, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2004, s. 205.
[66] Thillich, Paul, "Din, Bilim ve Felsefe", Çev. Aliye Çınar, ***Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi***, Cilt X, Sayı 2, 2001, s. 276.

Fakat teolog ve din filozoflarının önemli bir kısmı, yüzyıllar boyunca Tanrı-insan ilişkisini tek yönlü bir ilişki olarak ele almışlardır. Bize öyle geliyor ki bu insanlar, ibadet eden kişiler olarak değil, nazariyeler kuran düşünürler olarak konuya bakmış ve ibadeti kendi ön yargılarına göre yorumlamaya çalışmışlardır. Din, yaratanla yaratılan arasında karşılıklı olarak yer alan bir ilişki üzerinde durmakta ve sadece bir tarafın diğer taraf üzerine etki ettiği fikrine itibar etmemektedir. Din dilinde yer alan baba, arkadaş ve ruh beden analojilerini bir tarafa bırakıp ya da kaldırıp attıktan sonra bile hala Tanrı kelimesini kullanmaya devam edebilirisiniz, ama artık dinî bir ifade kullanıyor sayılmazsınız. Yönetilenin, çocuğun ve dostun iyilik ve mutluluklarından samimi olarak memnunluk duymayan, onların başlarına gelecek felaketlerden acı hissetmeyen bir yönetici, baba ve dost iyi olamaz.

Ben-Sen ilişkisi ve Ben-O ilişkisi: dinlerde Tanrı-insan ilişkisinde yakınlık, icabet, sonsuz merhametiyle hataları affeden bir Tanrı imajı Tanrı kul, Ben-Sen ilişkisini ortaya çıkarır. Felsefi bilgide ise duruş, Ben-O şeklini alır. Tanrı ve insan karşılıklı olarak birbirine muhtaçtır[67]. Bu ilişkiyi antropomorfizme varacak kadar somutlaştırılabilir[68].

Ötekiliğin insani varoluşa girişi olarak Tanrı anlayışı, Alman idealizminin büyük sistemlerinin egemen olduğu 19. yüzyılı karakterize etmez . Bu sistemler Tanrı'yı Mutlak bir şey olarak, düşünme ile varlığın tam özdeşliği olarak resmettiler. 19. yüzyılın mutlak bilgi olarak Tanrı metaforu, "öteki"nin insani varoluşa "girişi" unsurundan mahrumdu. İnsani refleksif düşünme aktivitesinin bizatihi kendisi, Tanrı'nın varlığının yansıtıcı yüzeyi ya da aynasıydı. Aydınlanma teolojisinde, merkezi imaj, doğal dünyanın dışında, ancak ona bazen müdahale eden deistik saat kurucusu ya da mekanik ilahi bir unsurdu. Bu tür bir suret kolaylıkla "bütünüyle öteki" diye adlandırılamaz. Lutherci teoloji, Tanrı'yı çelişkili bir şekilde, suçladığı kişinin ikna edici avukatı olarak çifte bir role dönüşen rolü içinde ithamı bağışlamaya dönüşen suçlayıcı Yargıç olarak resmetti. Ateiste göre Tanrı İnsanın var olmasını engellediği için Tanrı'nın ölümünü ilan etme noktasına gelmiştir[69].

---

67 ***Çınar***, "Varolan ve Varlık Olarak Tanrı", s. 229.
68 ***a.g.m***, s. 229.
69 ***Gusdorf***, a.g.e., s. 102.

Tanrı ile ilişki hem temel hem bütün diğer ilişkilerden farklı olmanın ne olduğunu tanımlar. Kişi kendini güvende hisseder[70].

Malebranche'ın metafizik düşüncelerinin açık sonucu, tabiatüstü Tanrı anlayışının doğuşu olmuştur ki bu Tanrı'nın hayatı Kartezyen dünyanın modeline göre tasavvur edilmiştir[71]. Tanrı'nın doğal düzenin bir devamı olması Doğa ile Tanrı'nın özü ve mahiyeti birbirinden farklı olmamasına götürür[72]. Tanrı ve doğa arasında ontik bir birliktelik vardır. Kesbi bilgide nedensellik kaçınılmazdır, Vehbi bilgide nedenler olmadan da sonuçlar olabilir[73]. Aristoteles'in Tanrı'yı ilk devindirici olarak nitelediği doğrudur; ancak bu sav yeniçağın Yaradancı görüşlerini anımsatmaktadır, çünkü Tanrı felsefi araştırmanın bir konusu olarak ele alınmamıştır[74]. Fiziğin genel yasalarına kesinlik vermeye çalışan bir Tanrı ve mucizelerin kurulu düzene dâhil edilmesi söz konusudur, yani Tanrı ta baştan evreni yaratırken ayarlamıştır.

İnsanın Tanrı karşısında temel tutumundan biri, insanın, Tanrısı'ndan, kendisini duysun ya da duymasın kişilerin ve nesnelerin bütününü açıklamaya izin veren çeşitli fonksiyonları üstlenmesini istemesidir. İnsan zekâsı kendi güvenliği için, reelin bütüncül açıklamasının mümkün olduğuna inanmaya muhtaçtır[75]. Teoloji metafiziksel türden bir öğretiyi; evreni anlamaya, olup bitenleri açıklamaya yönelik kendine özgü bir bilimsellik savı içerir. Tanrı doktrini, kendi bütünlüğü içinde, metafiziğin en önde gelen ve tartışmasız konusudur. Tanrı, düşünceye çok geniş kullanım alanı sağlar ve diğer realitelerin yeri, Tanrı ile ilişkilerine göre belirlenir. Tanrı fikri zorunlu bir referanstır. O olmadan, bütünün toplu bir görüşü imkânsızdır. Tanrı'nın dışarıda bırakılması, bizzat metafiziğin ortadan kaldırılması anlamına gelir ki, günümüz düşünürlerinin çoğu buna razı değildir. Kant'tan beri şu ortaya konmuştur: İnsan ve dünya konusunda tutarlı bir söylemi gerçekleştirmek mümkündür; ancak Tanrı hakkında aynı şeyi yapamayız.

---

70 ***a.g.e.,*** s. 101-102.
71 ***Gilson***, a.g.e., s. 82.
72 ***Çınar,*** "Varolan ve Varlık Olarak Tanrı", s. 230.
73 ***a.g.m***., s. 225.
74 Oizerman, I. Theodor, ***Felsefe Tarihinin Sorunları***, Çev. Celal A. Kanat, Kuram Yayınları, İstanbul, 1998, s. 32.
75 ***Gusdorf***, a.g.e., s. 98-99.

İnsan ve nesneler bize karşımızda duran somut varlıklar olarak verilmiştir. Kesin şekilde tanımlanmaya müsaittirler. Oysa açıktır ki, ortak duyunun basit dinî tasavvurlarından kurtulursak, Tanrı'yı, insan ve nesneleri düşündüğümüz gibi düşünemeyiz. Tanrı hiçbir yerde bulunmaz ve tanımı gereği, O'nu bize açıklama ve temellendirme iddiasındaki her tasavvur, O'nun gerçek özünü çarpıtır. O'na ad verme olgusu, böyle bir görevi taşıyamayacak olan insan dilini acze düşürür; çünkü bir ve aynı söz hem insan için hem de Tanrı için kullanılamaz, ya da kullanılırsa bu sözün birbiriyle kökten farklı anlamları olmalıdır[76]. Tanrı, kaçınılmaz tutarlılığın anlamı olarak, içkinliğin deşifre edilmesinde ortaya çıkar[77].

Son sözü akıl söyler ve eğer Tanrı, itiraz edilemez bir imtiyaz ile donatılmış görünüyorsa, başka bütün anlaşılırlıkların anahtarı olan yüce anlaşılır olarak kabul ediliyorsa, bunu nedeni şu iddiadır: Hakikat konusunda tek otorite olan, her maddi içerikten arındırılmış bir aklın, en uygun ve mükemmel kullanımı, Tanrı sayesinde mümkündür. Varlıkların ve olayların en son ölçüsü, her şeyin birbirleriyle buluştuğu ve birleştiği temel yalnız akıl olduğu takdirde, güçlük ortadan kalkar. Eğer Tanrı konusunda otorite akıl ise akıl Tanrı'nın yerini alır; aklın formülünü deşifre ettiği ve yapısını kesin olarak tanımladığı bu Tanrı ancak akıl varlığıdır[78]. Tanrı karşısındaki tutum, dünya ve insanlar karşısındaki tutumların anahtarını verir. Örneğin panteizm sadece bir Tanrı anlayışı değildir; fakat aynı zamanda hem bir dünya tasavvuru hem de insan realitesini anlamanın özel bir biçimidir[79]. Panteizm, Lachelier'in dediği gibi düşüncenin buna benzer bir tutumunun zorunlu sonucudur. Panteizm varlığın bütünlüğünü homojen gerçeklikler olan kavramlar, kurallar ve cevherler düzeyinde dile getirir; bunların bir araya gelmeleri, düşüncenin yargılama usullerine göre nesnelerin evrenselliğini teşkil eder[80]. Panteizmde doğa ile Tanrı'nın özü ve mahiyeti birbirinden farklı değildir. Tanrı ve doğa arasında ontik bir birliktelik vardır. Lachelier'nin filozof imanını şu derin sözleriyle açıklar: "Bana öyle görünüyor ki panteizm, önce varlığın birliğini tasarlar ve ardından şöyle düşünür: Bu varlık şuursuz olmakla birlikte aslında manevidir; akıl ve hatta özgürlüktür,

---

76 ***a.g.e***., s. 11-12.
77 ***a.g.e.,*** s. 97.
78 ***a.g.e.***, s. 36.
79 ***a.g.e.,*** s. 34.
80 **a.g.e.,** s. 38.

onun kaderi sonunda düşünme biçiminde görünmektir. Saf felsefe için bir olandan başka varlığın olmadığını ve felsefenin temelde panteist olduğunu sanıyorum" .

Eğer akıl bütün üstünlüğü elinde bulunduruyorsa, realite açısından bu durum özellikle kabul edilemez ve utanç verici bir şey gibi görünmektedir. Akıl ya söz sahibidir ve her çeşit düalizm anlamına gelecek güç paylaşımını reddeder ya da tek hâkim değildir; fakat o zaman onu başarısızlığa mahkûm eden, güç duruma düşüren kurala aykırı ilke, gerçek üstünlüğe sahip olur. Zafer kazanan akıl sadece kendini göz önünde tutmak zorundadır. Fakat o zaman insanlar, dünya ve varoluş gereksiz duruma düşer. Çünkü onların varlıkları yalnız akılın susması ile mümkündür.

Antony Flew ve onun gibi düşünenler, Tanrı fikrinin ancak kudret fikriyle ayakta kalabileceğini ve yaratma açık ve seçik bir kavram olarak görünüp ona dayanarak bazı sonuçlara varmanın mümkün olacağını öne sürmeleri, söz gelişi hasta olan bir insanın hastalığının bizzat Tanrı tarafından verildiğini veya en azından o kişinin Tanrı'nın ihmaline uğradığını söylemeleri, doğrusu, çok tuhaf görünüyor[81]. Ateizm, gücü ve hakikati sınırlı bir Tanrı oluşturma[82]. Mantıkçı pozitivistler Tanrı'nın alanını belirsizleştirmişlerdir. Çünkü O'nu dünyanın dışına çıkarmaya çalışmışlardır. Dünyanın dışına çıkarılan değerlerle ilgili konuşmak, söylenemezi, anlamsızı, mistik olanı söylemeye çalışmaktan, kısaca metafizik yapmaktan başka bir şey değildir[83]. Wittgenstein, "Benim dilimin sınırları, benim dünyamın sınırları demektir" der.

Kierkegard, "yaşayan Tanrı ile ilişki, yalnız yaşayan bir ilişki olabilir" der. Vahiy, hayattan koparılarak dondurulamaz, bir amentünün formüllerinde özetlenemez ve tarihçinin denetiminin, geçerli saymaya ve gerektiğinde geçersiz kılmaya izin verdiği olaylar bütününe indirgenemez[84].

Leibniz'in sistemindeki Tanrı'nın evrene keyfi müdahalesi olamazdı. Evrende önceden kurulmuş ahenk prensibi mevcuttu. Panteistik bir bakışa benzetebileceğimiz bir bakış da tüm nesnelerde Tanrılık bir kuvvetin olduğudur. Entelekya adı verilen bütün

---

81 ***Harshorne,*** a.g.m., s. 142.
82 ***Gusdorf,*** a.g.e., s. 102.
83 Soykan Ömer Naci, "Wittgenstein Felsefesi: Temel Kavram ve Sorunlar", **Wittgenstein: Sessizliğin *Grameri*** içinde, Cogito Dergisi, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 33, İstanbul, 2002, s. 44.
84 Schwarz, Fernand, ***Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi***, Çev. Ayşe Meral Aslan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 244.

basit tözlerdir, yaratılmış monadlardır. Bizdeki akıllı ruhlar, adeta Tanrı'nın numuneleridir ve her biri kendi sırasında da küçük birer Tanrı gibidirler. Monadların monadı olan Tanrı ile diğer monadlar arasındaki uçurum elbette çok büyüktür. Fakat buradaki ayrımı, bir nevi ayrımı olmayıp, bir derece ayrımıdır ontolojik ayrım yoktur[85].

Vahyin Tanrısı soyut varlığa indirgenemez. Hiçbir kavram Tanrı'ya denk değildir. Leibniz'de de gördüğümüz gibi filozofların Tanrısı biçimsel bir özdür, zekânın fonksiyonlarının sınırlı bir kullanımıdır, yani insan aklının Tanrılaştırılması ve kanunlarının aşılmasıdır. Filozofların ve bilginlerin Tanrısı, entelektüel bir metotla ulaşılmış veya varsayılmış akıl varlığıdır; yine bu Tanrı, açıklamasının ve varoluşun bir prensibi gibi düşünülmüştür. İnsan onu tasavvur etmekle sahip olacağı bir obje gibi tanımlayabileceğini, hatta O'na etki edebileceğini sanır. Oysa akılla bulunan Tanrı bir şahıs Tanrı olmayacaktır, o adeta soyut ve çehresizdir; formüle edilemeyen, nitelenemeyen ilkedir; insanın eksikliğinden dolayı sessizlik içine gömülmüş Tanrı'dır ve O'na tek yaklaşım tarzı negatif yöntemdir. Filozofun Tanrısı için ancak şu denebilir: Bu sadece, Tanrı olduğuna inanılan filozoftur. Oysaki Tanrı bütün temellerin temeli olmayan temelidir[86]. Tanrı aklın ötesine yerleştiği ölçüde rasyonel teoloji var olamaz[87]. Metafizikçi ve teolog, Tanrıyı bilmek için gerekli olan bir rasyonel bilgi idealinde anlaşırlar[88].

Ateiste göre Tanrı, insanın var olmasını engeller, o halde insanın tam anlamıyla var olması için ve kendi kendisi olması için O'nun ortadan kaldırılması gerekir. Bu yeni tutumun kaynakları Hegel sonrası felsefede bulunmaktadır. Sübjektif birey gerçeğe ve mümküne kendini kabul ettirir, eşsiz, sınırsız olduğu için bireyi birey yapan şey iradenin bütün gücüyle coşmasıdır, iradesinin kuralı ve kaynağı ise bireyin ta kendisidir. Tanrı'nın güçlerinin insana taşınması, bu "biricik olan"nın monoteizminde açıkça dile getirilir[89].

Bilinçli bir metafizik kesinlikle başlangıçta şunu kabul etmek zorundadır. Tanrı'yı düşünmek imkânsızdır; çünkü her şeyi somutlaştırmak zorunda olan insan, doğru bir şekilde sadece insan ve dünyadan söz edebilir. Herhangi bir tasdik, ne kadar soyut

---

85 Çınar, Aliye, "Leibnizde İman-Akıl İlişkisi", s. 236.
86 ***Gusdorf***, a.g.e., s. 29.
87 ***a.g.e.***, s. 35.
88 ***a.g.e.***, s. 36.
89 ***a.g.e.,*** s. 102.

olursa olsun, anlamını herhangi bir sujeyle herhangi bir obje arasında kurulan bir ilişkiye borçludur; obje ve suje her anlamın zorunlu ufuklarıdır, anlam ise en sonunda dünyadaki varlığa başvurmak zorundadır. Vahiy Tanrısı insanlara kendini dinletmek istediği zaman vahiyden yararlanmak, yani insani biçimi ve insani dili tarihi bir dünyada birleştirmek zorundadır. Somutlaştırarak açıklama ilkesi, insanla Tanrı'nın ve Tanrı'yla insanın ilişkisi olsun, her ikisine de uygulanabilir, fakat o zaman vahiy filozofa sessizliği empoze eder. O halde filozof, Tanrı hakkında Tanrı sıfatıyla söz söylemekten vazgeçmek zorundadır. Filozofa eskatoloji kapalıdır; çünkü pozitif dinlerin hem başlangıcı hem de sonu belirsizdir[90].

## 2. DOĞAL BİR DÜNYA TASAVVURU

Doğayı yorumlayan ve yöneten insan, bilgilerini ve eylemini, ister düşünmeyle ister gözlemle olsun, nesnelerin doğal düzenini ortaya koyduğu ölçüde genişletilir; bunun dışında bir şey bilmez, bilemez de[91]. Ona göre doğal biçimi, yapıyı belirlemek ona egemen olan yasaları, nedenleri araştırmakla olur; artık tözsel bir yapı aramak boşunadır; tüm Ortaçağ boyunca egemen olan anlayış yıkılmıştır. Doğal oluşumların sözel açıklamalarla çözülemeyen gizi, doğrudan doğruya olayların görüngülerin kendisine eğilmesini istemektedir düşünenlerden.

Sadece bir akıl yürütmenin sınırları içinde kalmak, boş sözden öteye geçmemektir. XIII. yüzyılda artık bilim *scientia experimentalis*'tir; yapılacak tek iş tek tek olaylardan yola çıkmaktır. İdolanın kaynağı inanılan, benimsenilene mutlak bir değer yüklemekten başka bir şey değildir temelde. Asıl kaçınılması gereken de budur, Rönesans'ı sürekli kılmanın yolu idolleri, önyargıları ortadan kaldırmaktan geçer[92]. Modern bilime karakterini, nedenselcilik ve nedensel bilgi, her şeyi yasalı bağıntıları ifade eden formüller içinde düşünme tarzı verir. O aynı zamanda dinde, hukukta, devlette, ekonomide her yerde ortaya çıkan eşbiçimli öğeler, yasalar ve normlar aramıştır[93].

---

[90] ***a.g.e.,*** s. 15-16.
[91] ***Çotuksöken***, a.g.e., s. 49.
[92] ***a.g.e.,*** 50.
[93] ***Dilthey***, a.g.e., s. 75.

Filozoflar ve bilimin habercileri "din"i kendi bilgilerine karşı ya da bu bilgiyle uyuşmaz olduğu gerekçesiyle dışarıda bırakmışlardır[94].

Din insanın dünyayı ve kendi kendini yorumlanmasını sağlayan geleneksel bir modeldi; ama insan gittikçe artan bir şekilde bu yorumlamada sosyal bilimi kullanmaya başladı[95]. Mekaniksel doğal bilim modeli, realitenin nesnede yer aldığını, onu inceleyen gözlemcinin fonksiyonu ise sadece nesnenin tabi olduğu kanunları ortaya çıkarmak olduğunu, sübjektifliğin "gerçek dışılık", "hakikatsizlik", ve "asılsızlık" terimleriyle eş anlam taşıdığını savunan bilim modelidir[96].

18. ve 19. yüzyıllarda Hıristiyan inancı tabiat ve tarih hakkında, bilimin aksini ispatladığı veya mümkün görmediği birçok bilgi iddiası taşıyordu. Tabi ki bu arada birçok kimse de daha 18. yüzyılda Hıristiyanlığın aklîliğini ispatlama gayretine girişmişti. Bunların bilimde var olduğunu ve ancak dinîn doldurabileceğini düşündükleri boşluklara fazlaca ümit bağladılar; ama bilim zamanla bu boşlukları doldurdu ve dine kötü bir darbe vurdu. En büyük darbe Darwin'nin tabii seleksiyon teorisiyle geldi. Dinîn yaratılış dogmasına ters düşen pozisyondaydı. Dinîn varlık âlemiyle alakalı iddialarına meydan okuyan tabii bilimlerden sonra da dinî tenkit eden ikinci ve daha ciddi bir rakip olarak sosyal bilimler çıktı. Mesela antropolojik teori ruh inancının ilkel insanın harici realiteyi rüyalarda görülen figürlere atfetmesinden kaynaklandığını; Marksist teori de dinîn insanlar için bir afyon olduğunu ileri sürdü. 19. asrın sonlarında birçok kimse artık dine yol göründüğünü ve yakında dinîn yerini tamamıyla bilimin alacağını düşünüyordu[97]. Freud, Emile Durkheime dinîn varlığını devam ettirdiğini, ölmediğini kabul edenler için de din ancak yoksunluk teorisi ile açıklanabilirdi. Yani artık din, sosyal ve benzeri bakımlardan alt seviyede olanların tepki aracı olarak kullandıkları bir mekanizmanın adıydı. Bu görüş şu anki hâkim dünya görüşüyle uygunluk arzetmektedir. Çünkü bu görüş dünyayı tamamen aklî hesaplama yöntemine tâbi son derece karmaşık bir makine gibi gören ve şu anda yegâne gerçek olduğuna inanılan dünya efsanesiyle uyuşmaktadır.

---

94 ***Tambiah*** , a.g.e., s. 25-26.
95 ***Bellah***, , Robert N, "Din ile Sosyal Bilim Arasında, ***Sekülerizm Sorgulanıyor*** içinde, Der. Ali Köse, Ufuk Kitapları Yayınları, İstanbul, 2002, s. 173.
96 ***a.g.m***., s. 181
97 ***a.g.m***.,,s. 163

Hem “sonuca yönelik indirgemecilik” hem de “sembolik indirgemecilik” 17. asırda bilimsel metodun keşfinden bu yana Batı düşüncesine tahakküm eden “bilme şekilleri” oldular. Bu anlayış, geçerli bilginin, doğruluğu veya yanlışlığı kanıtlanabilen bilimsel hipotezlerden ibaret olduğunu savundu. Dolayısıyla bu anlayışın din ile ilgili tutumu da, dinîn yanlış nazariyelerini ortaya çıkarmak, kanıtlanamayan iddialarını dışlamak ve hatta geçerli gözüken nazariyelerin de sembolik ve mecazi anlamlarını terk etmek oldu. Bu anlayışa sahip iki isim olarak Freud ve Durkheim zikredilebilir[98].

18. asırdan günümüze kadar gelen süre zarfında Hıristiyanlığın teolojik savunmasının genelde “tarihsel realizm” şeklinde tanımlanabilecek bir çerçevede gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bu tarihsel realizmin kökleri kutsal kitap tarihselciliğine, Yunan rasyonalizmine ve 17. asırda ortaya çıkan bilimsel metodu dikkate almaya kadar geri götürebilir. Modern düşünce şekli kutsal kitapların sembolik yorumlanması anlayışını terk edip, açık ve net fikirleri, kesin ve karmaşık olmayan bağlantıları ve de geçmişin tüm çıplaklığıyla algılanmasını gerektiriyordu.Akla uygun bir Hıristiyanlık oluşturma taraftarı olanlar bu isteklere uygun bir teoloji oluşturdular. İsa’nın tarihin en büyük kandırmacası olduğunu iddia edecek kadar akla mahkûm edilmiştir. Tarihsel realizm mantığıyla Hıristiyanlığı reddettiler. İndirgemeci mantıkla yaklaşarak, dinî, onun ortaya koyduğu fonksiyonları bakımından değerlendirmektedir[99].Tarihsel realizme paralel bir yaklaşım daha ortaya çıktı: sembolik indirgemecilik. Buna göre din tamamıyla sahte bir şey değildi; belirli bir doğruyu barındırmaktaydı; ama modern entelektüeller için dinîn mantıksız inanç ve uygulamalarının ardında olan bu doğruyu keşfetmek şarttı. 19. yüzyıl sosyal biliminin büyük bir kısmı dinîn sahte yüzünde gizli olan bu doğru özü ortaya çıkarma gayesi taşımaktaydı. Sembolik indirgemeciler dine bilim tarihinde var olan bir safha muamelesi yapmışlardır. Doğa olaylarını anlayamayan ilkel insan bunları kendince izah etmek için hayali bir tezi yani dinî geliştirdiğini iddia ettiler. Bu evrimsel rasyonalizm anlayışı fevkalade bir şekilde yayılarak hem dinî hem de seküler düşünceyi etkiledi.

Ürettiği bir başka anlayışa göre din, ahlakın gelişiminde var olan bir safha idi buna göre dinîn gizli gerçekliği insanın ahlaki sorumluluklarının zamanla kavranmasında

---

[98] ***a.g.m.***, s. 180.
[99] **a.g.m.**, , s. 176.

saklıydı[100]. Marx, sembolik indirgemeciliğe varoluşcu bir anlam katarak dinîn afyon olduğunu ileri süren o meşhur tezini ortaya attı. Freud'a göre ise dinî sembolün ardındaki gerçeklik Oedipus kompleksidir. Hz. İsa Oedipal arzulardaki çatışmaları nihai olarak tümüyle kendisinde toplamıştı. Bu çatışmalı durum önce babayı öldürme, sonra suçluluk duygusuna kapılıp öldürülme ve babanın sağ yanına yükselme arzusunu kapsıyordu. Psikolojik olarak insan kendi nevrozunun aslını gizleyen dinî sembolleri terk edecek ve kendi içi problemleriyle doğrudan muhatap olacaktı. Durkheime göre ise dinî sembolün ardındaki gerçeklik toplum ve onu ifade eden ahlaktı.

Tabiat bilimi dinî ya da demokrasi dinî, tabiatüstü din yerine, pozitif objektifliğin en temel kurallarını zorlama pahasına elde edilen, bilimsel sözüm ona tabii bir vahyi konar. Sonunda tarih felsefesi ki ilerleme efsanesine bağlıdır, teolojinin yerine geçer[101]. Pozitif bilim ve akıl, tabiatı tabii yöntemlere göre anlamaya kabiliyetli zekâyı hakikat konusunda yetkili kılar ve pozitif yöntemi ilke edinir, bu ilkeyi de kutsallaştırır. Efsanevi tılsımlı deriye benzeyen kutsal alan gittikçe daralır, hipotezleri metotlu olarak doğrulanabilen pozitif epistemoloji kendini yeni teknik bir dünyanın yaratılmasına adar[102].

Robert N. Bellah sosyal bilimin dinî bir doğasının olduğunu söyler. Bundan kastı; sosyal bilim dinî konuları ele almanın ötesinde bizzat kendisi dinî bir çehreye sahiptir. Bu kanaatinin, bilim ile din arasında yalnızca mekanik bir ilişki olabileceğini yani birisinin yükselmesiyle diğerinin düşeceğinin, dolayısıyla da modern dünyada bilimin yükselmesiyle orantılı olarak dinîn düşüş göstereceğini öngören sekülerleşme teorisiyle çatışmakta olduğunu söyler[103]. Bu iddia modern dünyanın mitidir. Bu teori tutarlı bir gerçeklik görüntüsü sunmaya çalışan bir fonksiyon üstlenmiştir. Bu teori veya efsane, bilimi aydınlık getirici olarak gören, bunun karşılığında da din ve diğer şeylerin yok olacağını iddia eden Aydınlanma teorisidir.

---

100 ***a.g.m.***, s. 174-175.
101 ***Gusdorf***, a.g.e., s. 96.
102 ***a.g.e.***, s. 26-27.
103 ***Bellah***, a.g.m., , s. 162.

Din bilime aşkın âlemin tasavvurlarını verir[104]. Efsane hiç de alegorik değildir, bilimsel tasavvurun özünlü bir anıdır, geometri için şekiller ne kadar gerekliyse, efsane de fizik için o kadar gereklidir. Hem imgeye itaat edilir, hem de onu yönlendirmemiz bir şemanın etkinliğini kazanır; bundan böyle imge, ideayı taşır, daha da iyisi, ideayı sembolde hareket ettirir, sembolü ideayla bir arada yaşatır[105].

Ortaçağda bilmenin yolu argumentatio'dan geçmiştir. Fakat insana keşif ve buluşlarda çok büyük payı olan, doğrudan görünene, deneye dayalı bilgi türü experientia olmuştur. Roger Bacon'a göre bilim bir scientia experimentalis'tir. Bu teke tek deneylere açık, deneysel verileri toplamaya yönelik; bir bakıma çağdaş deneysel bilimlerle akraba bir tutum içinde şimdiyi ve geleceği de bilmeyi sağlar; bu aşamadaki deney sayesinde doğaya katkıda bulunabilir; doğal güçler; örneğin makine yoluyla geliştirebilir[106]. Dünya evrenin merkezi değildi; sonlu ve belli bir zaman içinde yaratılmış bir yapı da değildi, sınırsızdı[107]. Bacon ve Descartes ortaçağ ideolojisini yadsımakla yetinmediler, yeni bilgi ülküsünü –bilimselliği- de temellendirdiler. Bilim, tüm insanların incelemesine ve üstünde düşünmesine açık bulunan "Doğanın Büyük Kitabı"nın dikkatle okunmasıyla; "doğaüstü" değil, doğal bir kaynaktan çıkarılmış otantik ve sistemli bir bilgi biçiminde anlaşılıyordu. Yeniçağ, bilgelik ile bilimler arasındaki çatışmayla ve bilimin bilgelik üzerindeki zaferiyle nitelenmiştir.

Doğa felsefesinin asıl öneminin insani buluşların sayısını artırmak için, doğa yasalarının yöntemli ve akılcı bir düzen içinde araştırılmasında yettiği inancındadır[108]. Tefekkür bir özdevinimlilik ve mekanik bir nedensellik çarkı içinde işler. Kesbi bilgide nedensellik kaçınılmazdır, Vehbi bilgide nedenler olmadan da sonuçlar olabilir. Var olanı her şeyi doğal nedenlere başvurarak temellendirme ta Greklerden beri muteber bir düşünceydi. Tanrı'ya kendi çabalarıyla ulaşabileceklerini düşünmekteydiler. Yunan biliminin kökenleri eski Yunanın ilk filozof bilim adamlarını çıkarmasına yol açan üç ölçüt şunlardır

---

[104] ***Dumery***, a.g.m., s. 4.
[105] ***Dilthey***, a.g.e., s. 13.
[106] ***Çotuksöken***, a.g.e., s. 38.
[107] ***a.g.e***., s. 38-39.
[108] ***Oizerman***, a.g.e., s. 40-41.

1. Doğanın doğaüstünün alanından ayrı olarak sınırlandırılması. Bununla birlikte doğa yasaları, doğanın düzenliliği ile fiziksel ve mekanik anlamda neden-sonuç ilişkisi gibi kavramalar gelişmiştir.
2. Mantıksal düşünme ve matematik araçlarının gelişmesi ve bunların bir açıklama ve kanıtlama biçiminin formülleştirilmesi için sistematik olarak yayılması.

Yunanlılar philosophia (bilgelik sevgisi, felsefe), episteme (bilgi), theoria (düşünme) ve periphyseos historia (doğayla ilgili araştırma) gibi ileride bilim zihniyetiyle kısmen örtüşen hatta onunla kabaca denk olan terimlere sahiptirler[109]. Doğanın nedensellik zemini olduğu –düzenli yasalara bağlı değişmez bir alan olduğu- görüşüne bağlılık, modern bilimin tanımlayabileceği gibi doğrulanmış bir "nesnel doğruluk" garantisi vermeden bir inanç sistemi görevi görebilir. Başka bir deyişle, "doğa" ve "bilim"e başvurmak, başka bir ideoloji ve kurallı bir inanç ve edim sistemini meşrulaştırmaya hizmet eder[110]. Doğanın araştırılması ile beraber büyüyen ilgileri ve inançları olduğu kayda değer bir noktadır. Uyuşmaz alanlar olarak görülen bu edimler Ortaçağ'ın sonları ve Avrupa Rönesansı arasındaki çakışma sürecinde ve hatta Aydınlanma usçuluğunun bazı ünlü kahramanlarında da görülebilir.

Bilimsel devrim ve Protestan Reformu arasındaki ilişkiyi açıklayan Robert Merton dikkate değer sözlerini aktarmak gerekirse; "Günün kökleri derin dinsel çıkarları, etkili anlamlarında, Tanrı'nın kendi işlerinde ve yozlaşmış dünyanın kontrolündeki memnuniyeti için Doğa'nın sistematik, ussal ve deneysel olarak çalışılmasını gerektiriyordu[111]. Protestanların saklanamayan bir faydacılık, bu dünyadaki çıkarlar, ayrıntılarıyla incelenen bir deneycilik, özgür inceleme hakkı ve hatta görevi ile otoritenin birey tarafından sorgulanması hakkındaki olumlu düşünceleri, modern bilimdeki belki de özellikle kontrol edebileceği Doğa'nın çalışılmasını gerektiren etkin çileci dürtü gibi benzer değerlere uygundu. Bu nedenle bu iki alan kaynaşmışlardır. Püritenlik ve bilimsel durum, "Püriten ahlak formlarında modern bilim ruhunun özü olarak belirtilen usçuluk ve deneyciliğin birleşimi için en uygun anlaşma olarak gösteriliyordu. Royal Society topluluğu Tanrı'nın işlerinin gerçek doğasını ortaya çıkarabileceği" biçimindeki ümitli

109 ***Tambiah***, a.g.e., s. 23.
110 ***a.g.e.***, s. 24.
111 ***a.g.e.,*** s. 27.

sözleri ve "Doğa"nın deneysel olarak çalışılmasının, insanlarda Tanrı için büyük bir saygı doğmasının en etkili aracı olduğu bildirisinde tanımlamıştır. Protestan akademilerin "bilimsel ve faydacı konulara Katolik kurumlarından çok daha fazla ilgi gösterdiği" Fransa'da görülür. Bilimin gelişmesi kimi kültürel koşulların, bu arada özellikle doğayı anlama ve denetim altına almaya yönelik belli bir düşünce ortamının oluşmasına bağlı kalmıştır. Bilimin ortaya çıkışı, her şeyi açıklayan bir kavramın aslında hiçbir şeyi açıklamadığı gerçeğinin sezinlemesini beklemiştir. Kısacası "Modern bilim" teolojiye karşı bir gelişmeydi.

Gusdorf'a göre ise bilimsel ve teknik gerçekleştirmelere yer bulmak için aşkın yönelim fonksiyonunun etkin olması zorunludur. Bilimin vasıtalarıyla ve teolojiye başvurmadan bilimsel bilgiler üzerinde çalışmak ateizmin haklılığının kanıtlanması değildir. Bütün pozitivizmler ve bütün bilimcilikler, gerçekte aşkınlığın uygulama noktasını değiştirmekle ve ona yeni bir kavramsal bir kimlik vermekle yetinirler[112].

Bazı sosyal bilimciler her kültürün sembol sistemleri arasında bir uyumluluğun olması ve temel sembollerin bilimsel ifadelerle açıklanamayacağını ileri sürdüler. Bu sembol sistemleri aklî mahiyetteki sembol sistemlerinden doğmazlar. Yani, bilim hiçbir zaman dünyayı anlamlandırma, dünyaya anlam verme görevini tamamıyla devralamaz. Varlığın gizemli bir yönü olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır[113]. Modern Batı tarihi boyunca genelde bilimi, özellikle de sosyal bilimin kendisini teolojiden soyutlaması kaçınılamazdı. "Batı dinî"nini bizzat kendisinin bilgi kaynağı olduğu iddiasında bulunması bu süreci oldukça meşakkatli hale getirdi ve hatta asırlarca bilim ve din kendilerini savaşın eşiğinde hissettiler. Dinîn ilgi alanına girdiğine inanılan insanın çeşitli yönlerini değerlendirmede sosyal bilimler görev üstlenmiştir.

Paul Thillch'e göre bilimsel kuram, hipotez ve betimlemeler olgusal içeriklidir; doğruluk değerleri nesnel olarak yoklanabilir. Bilim ve dinîn farkını şöyle ortaya koyabiliriz: sonlu, karşılıklı ilişkiler boyutu bilim iken, varlığın anlamı yani sonsuz ilgiler boyutu dindir. Bu boyutlar biri içinde konuşmak diğerinden farklıdır[114].

---

112 ***Gusdorf***, a.g.e., s. 95-96.
113 ***Bellah***, a.g.m., , s. 166-168.
114 ***Tillich***, a.g.e., s. 275.

Tabiatın düzenini doğal ilke, doğal yasa ile açıklamaya ilahi olanın alanını daraltan açıklamalara yer verir. Doğal ilkede mucizeye yer yoktur. David Hume mucizeyi doğa yasalarının bozulması olarak tanımlar. Doğalcı ilke, olayların doğal işleyişinde yer yer kopuklukların veya doğaüstü bir varlık tarafından gelgeç işe karışmaların olduğuna inanmayı yasaklar[115].

Descartes açısından bakarsak, Tanrı onun için fiziki sisteme ilk hareketi veren ilke konumundadır. Sistem bir kez harekete geçtikten sonra kendi işleyişini kendi yasalarına göre sürdürmek zorundaydı. Descartes, maddeyi, özün çeşitli uzantıları olarak görerek, evrendeki çeşitliliği birkaç ihata edici ideye indirgeyerek ve Tanrı'ya da, bu düzenin kuruculuğunu vererek yani onu, evrenin yaratıcısı ve sponsoru statüsüne indirgemek suretiyle 'ilahi nizam' kavramını yerle bir etti[116].

Descartes'in Tanrısı, bir fizikçinin Tanrısı'dır veya daha önemlisi kuşkuculuğu yadsıyan bir fizik felsefesi tarafından talep edilen türden bir Tanrı'dır; fiziğin genel yasalarına kesinlik vermeye çalışan bir Tanrı'dır. Öyle ki üç boyutlu uzam, bölünebilirlik ve devinim yeteneği gibi niteliklere dayalı bir madde değerlendirmesine kefil olmak Tanrı'nın birinci vazifesidir[117]. Descartes felsefenin Tanrı adına değil kendi için gerçekleştirdiğini metot üzerine konuşma isimli eserinin ilk bölümünde " kendi varlığında veya dünyanın büyük kitabında bulunabilecek olanın dışında herhangi bir bilgiyi araştırmayacağını" ilan etmesiyle açıklık kazanmıştır. Descartes'in bu ifadesi Tanrıyı, dinî, hatta ilahiyatı bir yana itmeyi amaçlamıyor, sadece bunların felsefi düşüncenin konularını oluşturmadığını vurgulamaya çalışıyordu[118]. Aynı zamanda bu sözüyle felsefe ve ilahiyatın alanlarının farklı olması gerektiğini vurgulayarak, felsefeyi aklın dâhilinde, teolojiyi ise aklın alanının dışına çıkarmaktadır.

Filozoflar artık kendi şahsi inançlarından bağımsız felsefeler üretebiliyorlardı. Kilisenin dayattığı ilim ve hikmet anlayışından çok farklı bir ilim ve hikmet anlayışının

---

115 Güçlü, A. Baki, Uzun, E., Uzun S., Yolsal, A. Hüsrev, ***Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü***, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002, s. 418.

116 Kolakowski, Leszek, ***Modernliğin Sonsuz Duruşması*** Çev. Selahattin ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 1999, s. 18.

117 Sorell, Tom, ***Düşüncenin Ustaları Descartes***, Çev., Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınları, İstanbul, 2002, s. 71.

118 ***Gilson***, a.g.e., s. 71.

peşindeydi. Bu hikmet, *tabii akıl* sayesinde elde edilen ve geçici pratik amaçlara yönelik bulunan bilgiyi araştırıyordu. Başka bir ifade ile "ilk sebeplerin ve gerçek ilkelerin" aklî bilgisi olup, bilinebilen her şey buradan çıkarılmaktadır. Bu "*aklın inancın ışığına ihtiyaç göstermeden dikkate aldığı*" tabii ve beşeri iyiliktir

Thomas da Felsefi hikmetle dinî hikmeti sonunda birleştirmek amacıyla ikisi arasında ayrım yapıyordu; Descartes ise ayırmak için her ikisi arasında bir fark görüyordu[119]. Descartes'in inancı ile aklı veya ilahiyatı ile felsefesi arasındaki aynı ayrılık, niçin dinî ibadetin objesi veya objeleri ile varolan şeylerin kavranmasını sağlayan aklî ilkesi arasında da olmasın?[120]. Bir Yunanlı filozof aklî metotla tabii kelam problemine yaklaşırken Yunan mitolojisiyle karşı karşıyaydı, fakat Yunan Tanrılarından hiçbiri, tek, yegâne ve mutlak Varlık olduğunu, evrenin yaratıcısı, her şeyin prensibi ve son gayesi olduğunu, iddia etmemekteydi. Descartes ise aynı felsefi probleme Hıristiyanlığın Tanrısı ile karşı karşıya gelmeden yaklaşamazdı. Düştüğü handikapsa varlığın sadece tek bir sebebinin bulunduğu, bir insanın hem inancının hem de bilgisinin konusu olursa, inandığı Tanrı, bildiği sebepten başkası olamaz ilkesidir[121]. Onun, sanki araya hiçbir kimse girmiyormuşçasına Yunanlılardan sonra gelmiş olması düşünülemez. O salt aklın ışığında hakikati arayacağını söylerken metafizikte de Hıristiyan tabii kelamının sonuçlarını, sanki tabiatüstü Hıristiyan kelamı hiç var olmamış gibi, yeniden ortaya koyuyordu.

Liard'a göre, Descartes bilimsel Pozitivizmin öncüsü olarak gözükmektedir. Espinos'a göre ise O, ilk Cizvit hocalarının sadık bir öğrencisidir. Aslına bakılırsa Descartes, bir ve aynı zamanda her ikisiydi de; fakat aynı sorular karşısında takındığı tavırdan dolayı değil. Descartes'in Tanrısının, Hristiyanlığın Tanrısı olduğundan hiç şüphe yoktur. Böyle bir Tanrı'nın varlığı ile ilgili Descartesçi delilin genel temelini, düşüneni yaratılmamış ve bağımsız olan açık seçik bir cevher fikri oluşturmakta olup bu fikir, tabii olarak insan zihninin doğuştan getirdiği bir fikirdir [122]. Onun felsefesi doğru bir metodu sonuna kadar tutarlı olarak uygulayan bir felsefe olduğu için O, aynı zamanda,

---

119 ***a.g.e.***, , s. 72.
120 ***a.g.e.***, s. 73.
121 ***a.g.e.***, s. 74.
122 ***a.g.e.***, s. 74-75.

açık ve seçik ilkelerden hatasız bir şekilde çıkarılarak kanıtlanmış sonuçları kapsayan bir felsefeydi de. Kurgulamış olduğu sistemdeki halkanın sadece yerini değiştirin bütün çıkarım zinciri parça parça olur. Descartesçi Tanrı fikri, dedüksiyon ilkesinin uygulamaya konuluşunu gösteren önemli bir örnektir. Bu fikir Descartes metafiziğinin köşe taşıdır[123].

Descartes'in Tanrı fikrine onun zihnindeki eksiksiz değerini kazandıran şey bu fikrin, dünyanın tam anlamıyla bilimsel bir yorumunun yapılması için bir başlangıç noktası olmasıydı. Kartezyanizmin Tanrı fikri metafizik bakımından doğru olduğundan, bu Tanrı, bilime fiziğin gerçek ilkelerini temin etmektedir. Başka hiçbir kimse sistemli bir açıklama yapabilmek için fiziğe ihtiyacı olan ilkeleri veremeyeceğinden dolayı ancak Kartezyanizmin Tanrısı gerçek Tanrı olabilirdi[124].

Descartes'in Tanrısı, kendi varlığı için hiçbir sebebe ihtiyacı olmayan salt bir fiilden ibaret değildir. O, tabir yerinde ise, kendi varlık sebebi durumunda olan, kendi başına var olan sonsuz bir enerji gibidir. Şüphesiz böyle bir Tanrıyı tam olarak anlatabilecek hiçbir kelime yoktur. Thomas Aquinas, Aristoteles'in mutlak düşüncesini Hıristiyanlığın "O ki 'vardır'ına dönüştürdüğü zaman felsefi bir ilkeyi Tanrı seviyesine çıkarıyordu. İşte Descartes, Hıristiyanlıktaki bu Tanrı fikrini bir ilk felsefi prensip olarak kullanıyordu. Descartes'in bir Hıristiyan olarak inandığı Tanrı'nın bir filozof olarak âlemin ilk sebebi olduğunu bildiği varlıklarla aynı olduğundan şüphe yoktur. Fakat kendi başına ve mutlak yeterliliği içinde ele alınan Tanrı'nın Descartes'e bir yarar sağlayamayacağı gerçeğini akılda tutmak gerekir. Kendi başına Tanrı, Descartes'e göre, dinî inancın objesi olmaktadır; aklî bilginin objesi olan ise, "Felsefenin İlkeleri" arasında en yüksek yeri işgal eden Tanrı'dır[125].

Kartezyenizmin Tanrısının özü, geniş ölçüde bu varlığın felsefi fonksiyonun tarafından belirlenmiştir. Bu fonksiyona göre O, Descartes'in tasavvur ettiği mekanik dünyayı yaratmakta ve böyle bir dünyanın devamını sağlamaktadır. Yaratıcı olma, şüphesiz, Hıristiyanlığın Tanrısının belirgin özelliğidir; fakat özü yaratıcı olmaktan başka bir şey olmayan Tanrı, Hıristiyanlığın Tanrısının gerçek özü yaratmak değil *var olmak*tır.

---

[123] ***a.g.e.***, s. 76.
[124] ***a.g.e.***, s. 78.
[125] ***a.g.e.***, , s. 78.

Thomas Aquinas'ın kendi kendine yeterli olan ve kendi varlığını bilen Varlık'ının yerine Descartes'ta kendisinin sebebi olan bir enerji kaynağına sahibiz[126].

Tanrı'nın nihai felsefi fonksiyonu, Onun bir sebep olmasıydı; o halde kartezyen dünyanın yaratıcısı için gerekli olan her türlü sıfata Tanrı sahip olmak zorundaydı. Mekân içinde sonsuzca uzayıp gittiği için böyle bir dünyanın yaratıcısı, sonsuz olmalıydı; böyle bir dünya tamamen mekanik olduğu ve nihai sebeplerden mahrum olduğu için onun içinde gerçek ve iyi olan ne varsa durumunu aynen korumalıydı; çünkü o, Tanrı'nın hür iradesinin tecellisi neticesinde yaratılmıştır. Böylece onun Tanrısı da değişmeyen bir Tanrı olmaktadır. Bu Tanrı'nın iradesiyle ortaya konan kanunlar, dünya yıkılmadıkça her hangi bir değişikliğe izin vermezler[127].

Descartes'in Tanrısı mutlak felsefi bir sebepten öte geçmeyen cılız bir referans unsuruydu. Hıristiyanlığın Tanrısını felsefi bir ilke durumuna düşürmüştür. O, dinî inanç ve aklî düşüncenin karışımı ile vücut bulmuş mutsuz bir melezdi. Böyle bir Tanrı'nın en belirgin özelliği, O'nun yaratıcı fonksiyonunu yine O'nun bütün özünü eritip içine almasıydı. Dolayısıyla, bundan böyle O'nun gerçek adı artık *o ki vardır* olmayarak daha çok *tabiatın yaratıcısı* olarak düşünülmüştür, fakat yine de o bundan daha fazla bir varlıktır.

Descartes tabiatı bir tür Tanrı olarak görmeyecek kadar iyi bir Hıristiyan'dı. Fakat işin tuhafı Descartes Hıristiyanlığın Tanrısını tabiatın mutlak sebebi derecesine indirirken aynı şeyi yaptığını asla görmedi. Ben genel anlamıyla tabiat sözüyle ya Tanrı'dan ya da Tanrı'nın yaratılmış varlıklar alanına yerleştirdiği düzen ve yatkınlıktan başkası değildir. Kartezyanizmin tabii kelamının en başta gelen tarihi etkisi, dinî ibadetin objesi olan Tanrı ile felsefi düşüncenin ilkesi olarak kabul edilen, Tanrı'nın bir kez daha bir araya gelemeyecek şekilde birbirinden koparılması olmuştur. Pascal'ın şu meşhur protestosu buradan kaynaklanmaktadır: Hıristiyanların Tanrısı, sadece matematik hakikatlerin veya mevcut unsurların düzenin yaratıcısı olan Tanrı değildir. İbrahim'in Tanrısı, İshak'ın Tanrısı, Yakup'un Tanrısı, Hıristiyanların Tanrısı, bir aşk ve huzur Tanrısıdır; gönlünde kendisine yer verenlerin kalplerini ve ruhlarını dolduran bir

---

[126] ***a.g.e.,*** s. 78.
[127] ***a.g.e***., 78-79.

Tanrı'dır[128]. Mucize yaratan Tanrı'dan evrensel ve sonsuz yasalar koyan Tanrı'ya geçişte determinizm, düzenekçi erekbilgisel bir metafiziğin yer ettiğini görürüz[129]. Tanrı evreni yarattıktan sonra onu insanın ellerine vermiştir. Descartes Tanrı'nın aşkınlığı ve bilinemezlik sıfatlarını elemiştir[130].

Copleston teolojinin kendine özgü bilişsel bir işlevi olduğunu vurgulayarak, evreni anlama ve açıklamada bilimi tamamladığı görüşündedir. Ona göre olguların bireysel açıklamaları evreni anlamak için yeterli değildir. Yeterli bir açıklama her şeyi bütünüyle kapsayan, kendine daha fazla bir şey eklenemeyen açıklamadır[131].

Artık bilim ile din arasındaki düşmanca tutum son bulup birbirinden ayrışmaya, zımni bir anlaşma ile birbirlerini yok saymaya götürmüştür. Modern toplumda her geçen gün biraz daha fazla hissedildiği gibi, somut gerçeklik bir kâbusa dönüştüğü zaman ancak aşkın bir âlem anlayışı yani fiziki dünyanın ötesini dikkate alan hayat anlayışı insanlara anlam sunabilir[132].

## B. TANRI-İNSAN İLİŞKİSİ

### 1. HÜMANİZM

Kendinin farkına varma olarak, daha iyisi kendinde evrensele dikkat etme olarak anlaşılan felsefenin icadını Sokrates'e borçluyuz. Böylece dünyayı bilmeye karşılık kendini bilme aracılığıyla batı hümanizmasının anladığı anlamda felsefeyi temellendirdi[133]. Rönesansla birlikte insanın yeri ve konumu Tanrı'ya göre değil, salt kendine göre saptanmıştır. Yeni bilgiler edinmenin yolu her şeyden önce, bilindiği sanılanlara, üretilen bilgilere kuşkuyla bakılmasını gerektirir[134]. Ortaçağ insanı özerk olma noktasında kendisine güveni yoktu; aklını ve iradesini büyük ölçüde Tanrı'ya bırakmıştı ve kılıç aracılığı ile şövalye ruhu ile tüm dünyaya egemen olmak istiyordu[135].

---

128 ***a.g.e.***, s. 80.
129 ***Gusdorf***, a.g.e., s. 27.
130 ***Güler***, İlhami, ***Özgürlükçü_Teoloji Yazıları***, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004, s. 59.
131 ***Yıldırım***, Cemal, "Bilim ile Din", http:/www.1001kitap.com, 10.04.2006, s. 5.
132 ***Bellah***, a.g.m., s. 172.
133 ***Dumery***, a.g.e., s. 3.
134 ***Çotuksöken***, a.g.e., s. ,37.
135 ***a.g.e.***, s. 39.

Bu akımın tipik düşünür ve savunucuları Fransız Jean BODIN ile İngiliz Herbert of CHERBURY'dir. Hümanizma akımının baş mimari Francesco PETRARCA'dır. Petrarca Hıristiyan skolastik görüşlerinden sıyrılıp, bu dünyanın zenginlik ve coşkuları ile ilgilenir, daha iyi yaşamak için yaşama sanatının kurallarını araştırır. Bireyin devamlı ödevinin kendisini geliştirmek olduğuna ve bunun için de devamlı çalışması gerektiğine inanır De Vita Solitaria adlı yapıtında kendini geliştirmek ve erdemlere ulaşabilmek için insanın hatta tek başına yaşayıp, yalnızca kendisini geliştirmek için çalışması gerektiğini savunur. Petrarca bir anlamda Antik Roma stoa filozoflarının ruhun özgürlük ve mutluluk ideallerini çağının insanına taşımıştır. Giovanni BOCCACCİO da, kilise ve töre baskılarının ötesinde, insanın bu dünyada yaşamakta olduğunu, bu dünya ile bağlantılı olduğunu ortaya koyar. Rönesans'ın ileriki yıllarındaki düşünürlerden Niccolo MACCHIAVELLI insanın ne olduğu, ne ve nasıl yapması gerektiği üzerinde çalışmıştır. Ona göre insan bir doğa gücüdür, canlı bir enerji kütlesidir. Böyle bir yaratık, Hıristiyanlığın alçakgönüllülük ve gönül tokluğunun en yüksek erdem olarak gösteren öğütlerinin içine sığamaz. Hatta eski çok Tanrılı pagan dinlerini Hıristiyanlıktan daha üstün görür. Çünkü bu dinler, ona göre insana bu dünyada iyi yaşamayı öğütleyerek onu hayata bağlamışlardır

Çağın sonlarına doğru yaşamış olan Michelde MONTAIGNE de indivudualist ve Hümanisttir. İnsan yaşamı ve insan doğasının yapısı onun da çalıştığı başlıca konudur. "Her şeyden önce ben kendimi araştırıyorum. Benim fiziğim de metafiziğim de bu." der. "İçimizde bir doğa kımıldıyor, ona kulak verir, yasalarını kavrarsak, erdeme, dolayısı ile de mutluluğa giden yolu bulmuş oluruz." diye devam eder. Dogmatizmin tam düşmanıdır. Doğruyu nerede bulmak gerektiğini sorunu onu sonraları Antik çağ şüpheciliğine götürmüştür. Yalnız o bu akıma klasik öğretisine ek olarak bir yenilik kazandırmıştır. Antik şüphecilik "hiçbir şey bilmiyorum, öyle ise bilginin hiçbir önemi yok" yargısına varır. Montaigne ise böyle pesimist değil, o son sözün "hiçbir şey bilmiyorum değil, ne biliyorum sorusu" olmalıdır iddiasındadır.

Montaigne "Dünyadaki tüm bilgelik ve tüm söylevler, uzun erimde, bizlere yalnızca ölümden korkmamayı öğretmeye yarar" der. Denemelerinde Montaigne, İncil'in sözlerine sık sık yollamalar yapar; ama bunlarda, eskilerin insani bilgeliğinde miras kalan,

insan yaşamının akılcı düzenlenişiyle ilgili özdeyişlerindeki insani bilgeliği ortaya çıkarmak için bunu yapar[136].

Pierre Bayle, bilgeliği, hakikati aramak için sonuna dek gitme gibi yüreklice bir özlemi, yanlış anlayışları ve ön yargıyı bir kenara atmak gibi korkusuzca bir çağrı olarak, hiçbir şeyin akla yasak olmadığının sarsılmaz bilinci olarak yorumlar. Tarihsel ve eleştirel Sözlük'te şöyle der: " Akıl, istediği her şeyi avlama hakkına sahiptir; ama aklın kendisi sakat bırakılmamalıdır. İnsan yalnızca iyi ve yüce düşünceleri onaylamalı ve çevremizdekiler ne derse desin bunlara uygun davranmalıdır"[137].

İnsanın yeni düzendeki yeri ne olabilirdi? Her şeyin altüst olduğu değerlerin, kavramların havada uçuştuğu bir dönemde sormalıydı. Kaos insanın en çok korktuğu bir karanlıktı. Sorunun cevabını mitolojilerde, antikçağ yazın ve felsefesi ve kutsal kitaplarda buldu. Şimdiyi anlamada ve geleceği kurmada bütün bu öğeler çok büyük bir verimle güncellik kazandılar. Kutsal kitabı sürekli haklı çıkarma çabaları artık sona ermişti. Bu dönemde yaşamış yeni değerlerin ateşli savunucusu olan F. Rabelais özü temelden Hıristiyanlığa yabancı olan yeni ve neşeli bir yaşam kavramının betimlemesine eserlerinde yer verir. O'na göre insan temelde iyidir. Her insanın gerek bedensel gerek ruhsal yeteneklerini sonuna dek geliştirme hakkı vardır. Ortaçağda bütünüyle insani olan yapılardan bir kısmı adeta örtbas edilirken, Rönesans'ta bedenin, bütünüyle insanın değeri keşfedilir. İnsan bütünüyle sergilenir, tüm doğallığı içerisinde verilmeye çalışılır[138]. Her hümanist, bilgiye sonsuzca açıktır. Edinilmesi gereken bilgiler sonsuzca artmıştır. Rabelais'in Ortaçağ manastırına alternatif olarak kurduğu Theleme Manastırı'nın ana ilkesi "istediğini yap"tır. Böyle bir manastırda yaşayan bütün insanlar özgür olacaklardır; doğanın istediği her şeyi eksiksizce yerine getireceklerdir; çünkü temelde doğa iyidir; doğal olan her şey de doğal bir varlık olan insan da iyidir. O ortaçağ Hıristiyan çileciliğine karşıdır, çünkü böyle bir tavır doğaya aykırıdır[139]. Bu dönemde yaşamış diğer şahsiyet Michel de Montaigne denemelerinin tek konusunu insan yapmıştır. "Her şeyden önemlisi insanın kendi kendisiyle olabilmesidir" der. Kendini tanı buyruğu; insana insanlığa karşı

---

136 ***Oizerman***, a.g.e., s. , 40.
137 ***a.g.e.***, s. 40-41.
138 ***Çotuksöken***, a.g.e., s. 41-42.
139 ***a.g.e.***, s. 44.

bir sorumluluk taşıyan her filozof için yerine getirilmesi gereken bir buyruktur. Montaigne'de her türlü bilgiyi kuru kuruya devşirmeye çalışan insan kişiliği yerine; yargılama gücünü edinmiş, hiçbir şeye körü körüne bağlanmayan, hep araştıran, özgürce yaşamasını bilen, bir yandan da çağın kavramı olmaya çabalayan hoşgörüyü elden bırakmayan kafalar alır. Kuşkulanmak, kuşku duymak, sürekli yargıda bulunmak demektir. Montaigne sorunları inanca göre değil akla başvurarak çözüme kavuşturmayı dener. Ona göre gerçekten ve ona kavuşmaktan güzel bir şey yoktur. Ortaçağın Tanrı'da somutlaşan ama aslında son derece soyut olan mutlak hakikat kavramından değil, gerçekliğin kendisinden yola çıkma, büyük bir önem kazanır burada[140]. Modern Avrupa'nın kurucularından biri olan Farancis Bacon bu dönemin hâkim unsurlarının tümüne örnek gösterilebilecek niteliktedir. İnsanın düşünme gücünün işleyişini çıkış noktası olarak alır. Bilginin ne denli önemli olduğuna yürekten inanan Bacon, eldeki bilgileri sürekli geliştirerek, bilinmeyene adım adım yaklaşılabileceğini ileri sürer. Bilmenin egemen olmayı sağladığını dile getiren Bacon, bunu kutsal kitaptan çok farklı bir boyutta sergiler. Yahudi-Hıristiyan düşünme geleneğinde de insanın yeryüzüne egemen olsun diye Tanrı tarafından yaratıldığını ileri sürme söz konusuydu; ama bilgiyi bir başka yerde de gurur, kibir aracı olarak küçümsüyordu Kutsal Kitap. Mademki bilgi insana yeryüzünü veriyordu; öyleyse her şeyden önce bizim nesne ile olan ilişkimizi sağlayan düşünme gücümüzün, bütünüyle zihnimizin ne durumda olduğunun açıklığı kavuşturulması gerekiyordu[141]. Bilgi öte dünya için kullanılırken dünya ile ilişkilendirilmeye başladı. Dış dünyayı, bilgiyi zihni yetilere göre gruplandırma var. Bacon'a göre, her türlü bilginin temelinde tekil olan, bireysel olan ile onlarla ilgili duyumlar vardır. Aklın ürünü olan felsefenin ise ona göre üç ana konusu vardır: Tanrı, doğa, insan. Tanrı ila ilgili incelemeleri de kutsal Tanrıbilim ve doğal Tanrıbilim diye iki öbekte ele alan Bacon, ikincisinde, aklın sınırları içinde kalan Tanrıbilim anlayışını sergiler, Kant'ın yolunu açar bir bakıma. Doğaya yönelen akıl fizik bilimini oluşturur, kuramsal fizik olayların nedenlerini araştırır. Aristoteles'in yapmış olduğu fizik ve metafizik konusundaki düşüncelerini farklı bir şekilde yorumlar. Fiziği asıl fizik ve metafizik olarak ikiye ayıran Bacon asıl fiziğin konusu olarak maddesel neden, hareket

140 ***a.g.e.,*** s. 45-46.
141 ***a.g.e.,*** s. 46.

ettirici neden; metafiziğin konusu olarak da biçimsel neden ve erksel nedeni görür. Oysa Aristoteles'in sisteminde oluşun nedeni dört nedene bağlanır: maddesel, hareket ettirici, biçimsel ve ereksel neden. Aklın nesnelerle olan ilişkisinde işlevsellik kazandığını ileri sürdüğü mantık, Bacon'a göre bulma, bilgileri artırma sanatıdır. Yeni bir araçtır (novum organum); oysa Aristoteles'in mantığının bilgileri artırması olanaksızdır; tasarımlarla bilgi çoğaltılamaz; ileriye götürülemez[142]. Madde ile insan bedenini anlamakla ilgili olarak yoğun çalışmalar yapılır bu dönemde[143]. Bacon'nun yaşadığı dönem, merakla dolu, doğanın gizlerini anlamayı kendine amaç edinen insanlarla doludur[144].

Hümanizmanın temelinde insan sevgisi ve değeri yer alır. Hümanist görüşe göre en değerli varlık insandır ve her şey onun içindir. İnsanlar arasındaki benzerlikler farklılıklardan daha çoktur. Din dil, ırk, düşünce farklılıkları insanların özel durumlarıdır ve insanlar arsındaki iyi ilişkilere engel olmamalıdır. Hümanizmanın insan ideali "Homo Üniversal" her yönü gelişmiş insandır.

Aydınlanma döneminde ortaya çıkan akımlardan biri olan doğal doğaüstücülük, hakikati sistemleştirmeye çalışan aydınlanmacılığın cinselliği, özgürlüğü ve kendiliğinden hazzı bastırmaya çalışan yasaları doğaya aykırı olarak kabul etmesidir[145].

Sonunda vesayetten kurtulan insan bilinci, Tanrı tarafından mahrum edildiği kendi mülküne (bireyliğine ) sahip çıkar: Geleneksel şüphecilik, yerini mutlak bir bireyciliğe bırakır. Nietzsche Şen Bilim'de Tanrı'nın ölümünü bağıra bağıra ilan eder. O yine "Tanrı fikri şimdiye kadar var oluşa karşı en büyük itiraz oldu. Tanrı'yı inkâr ediyoruz, Tanrı'nın sorumluluğunu inkâr ediyoruz. Dünyayı sadece bu şekilde kurtarıyoruz" der[146]. Bireyselliğin açılımına özgür alan bırakan Tanrı'nın ölümü Calvenci ve Kierkegardçı düşüncenin bazı bakış açılarında olduğu gibi insanın payını azaltan köklü bir anti hümanizm baş göstermiştir[147].

Ateiste göre Tanrı, insanın var olmasını engeller, o halde insanın tam anlamıyla var olması için ve kendi kendisi olması için O'nun ortadan kaldırılması gerekir. Bu yeni

---

142 ***a.g.e.***, s. 47-48.
143 ***a.g.e.,*** s. 48.
144 ***a.g.e.,*** s. 47.
145 ***Armstrong***, a.g.e., s. 350.
146 ***Gusdorf***, a.g.e., s. 103.
147 ***a.g.e.***, s. 105-106.

tutumun kaynakları Hegel sonrası felsefede bulunmaktadır. Sübjektif birey gerçeğe ve mümküne kendini kabul ettirir, eşsiz, sınırsız olduğu için bireyi birey yapan şey iradenin bütün gücüyle coşmasıdır, iradesinin kuralı ve kaynağı ise bireyin ta kendisidir. Tanrı'nın güçlerinin insana taşınması, bu "biricik olan"nın monoteizminde açıkça dile getirilir[148].

Aşkınlık bizi dışlamaz; fakat bu durum, bizim aşkınlığı dışlamamıza izin vermez ve Tanrı'dan vazgeçme iddiasındaki her tam hümanizm teşebbüsü, Tanrı'nın felsefi epistemolojisindeki rolünü belirmekle sonuçlanır[149].

Teorik planda Tanrı'nın egemenliği, insanın gönüllü teslimiyetinin içerir. İnsanın köklü özgürlüğünü garanti altına almak için, tek çare şudur: tıpkı Sartre gibi, insan Tanrısal yaratmanın ayrıcalığını vermek, bu ayrıcalık sayesinde insan, kendi kaderini kendi belirleyebilir[150].

Ne kadar küçük olursa olsun, bir parça özgürlük kazanmak için kendisiyle tartışmaya girdiğimiz Tanrı, artık egemen bir Tanrı değildir; fakat anayasaya uymak zorunda olan bir hükümdardır.

## 2. DOĞAL AKIL

Doğal kelimesi, "doğal"ın rasyonel, antik Stoacı ve Platoncu tasavvurlarını yansıttığını söylemiştik. Stoacılığın savunucuları evrenin *logos*unun varlığını bütünüyle kabul etmişler; evrenin dışında ne bir varlığın ne de varlık alanının bulunmadığını öne sürmüşlerdir. Onlara göre bu evrende insan bu doğanını bir parçası oluşuyla zorunlu olarak evrensel ustan pay almaktaydı. Bu nedenle en uygun yaşam biçimi doğanın gerekleri uyarınca sürdürülen yaşamdı. Var olan tek bilginin erdem olduğu, erdemin kendisine de ancak bilgi yoluyla ulaşmanın olanaklı olduğu düşüncesi üstüne kurulan Stoacılık erdemli kişiyi mutluluğu dışarıda değil de kendi içinde arayıp bulan kişi olarak tanımlamaktadır. Stoacılık, evrenin her yerinde varlığını duyuran ve duyumsatan *yasa*ya göre yaşamayı kişinin birinci ödevi olarak görmüştür.

İngiliz aydınlanmasını, dolayısıyla Avrupa'da aydınlanmayı başlatan ve kurucusu sayılan John Locke'tu. Düşüncenin özgür olmasını ve insan davranışlarının akla

148 ***a.g.e.***, s. 102.
149 ***Gusdorf***, a.g.e., s. 108.
150 ***a.g.e.***, s. 106.

uygun olmasını gerektiğini söylüyordu. O'na göre birey özgür olmalı, akıl yaşamın rehberi yapılmalı, kültür tüm alanlarda tam anlamıyla serbest olmalıydı. Locke'un düşünce, eğitim, din vs. üzerine yapıtları vardı. Bunlardan An Essay Concerning Human Understanding (İnsan Anlayışı Üzerine Bir Deneme) adlı yapıtında bireyin özgür ve tüm yaşamın akla uygun olması gerektiğini belirtti. The Reasonableness of Christianity (Hıristiyanlığın Akla Uygunluğu) yapıtında Hıristiyanlığın akla uygun olduğunu göstermeye çalıştı. Bu çalışma "Doğal din" görüşüne yol açtı. Some Thoughts Concerning Education (Eğitim Üzerine Bazı Denemeler) adlı yapıtıyla eğitimde akılcı - doğal görüşün temellerini attı.

Kant ise aydınlanmayı “Sapere Aude”, “aklını kullanma cesaretine sahip ol” diye tanımlıyordu. Bu aydınlanmanın temel felsefesidir. Ancak insanlar yalnızca akıllarını kullanmalı, başka etkilerle değil salt akıllarıyla hareket etmeliydi. Her türlü bağdan sıyrılma aydınlanmış insanın özelliğiydi. Antik çağ sofistleri gibi insanın her şeyin ölçüsü olması gerektiği vurgulanır. Yalnız onlardan farklı olarak aklın sınırsız bir güce sahip olduklarına inanılıyordu. Bu dönemde bilgi güç olarak kabul edilir.

Rönesans dünyanın ve insanın keşfetme merakının yoğun olduğu bir dönemdir, yani dünyaya açılma, yeni ülke ve toplulukları keşfetme ile insanı ve ona kişilik veren özelliklere değer vermedir. Bu atılımın temeli antik çağdaki düşünce ve bilimdi. Akıp giden uygarlık önündeki Ortaçağ takıntısını yıkarak akışını sürdürdü. Rönesanssın ideal insanı teolojik insan değil estetik insandı. Bu dönemin bilginleri insana doğayı keşfetme, doğa güçlerine egemen olma olanağı sağlayacak bilimsel yöntemler geliştirdiler. Bunlar verileri toplama, deneyler yapma ve bunları değerlendirme yöntemleridir. Bunların hepsinin temelinde de özgür insan aklı vardır. Akla ve bilime gösterilen büyük güven, bilim ve teknolojideki ilerlemeler, kimilerini Tanrı’dan bağımsız olduklarını bildirmeye yönelten yeni bir özerklik ve bağımsızlık ruhu yaratmıştı[151].

Modernleşme süreci Batıyı bir dizi köklü değişikliğe zorladı; sanayileşmeyi ve bunu bir sonucu olarak tarımda dönüşümü, entelektüel bir aydınlanmayı, ayrıca siyasi ve toplumsal devrimleri başlattı. Bu büyük değişiklikler doğal olarak insanların kendilerini

[151] ***Armstrong***, a.g.e., s. 432.

algılayış biçimlerini doğallıkla etkiledi ve geleneksel olarak Tanrı adını verdikleri nihai gerçekle ilişkilerini yeniden gözden geçirmelerini gerektirdi [152].

Akıl çağında insanlar, daha iyi eğitimin ve düzeltilmiş yasaların insan ruhuna ışığı getirebileceğine inanmaya başladılar. İnsanın doğal güçlerine duyulan bu yeni güven, insanların kendi çabaları aracılığıyla aydınlanmayı becerebileceklerine inanma noktasına gelmeleri demekti. Hakikati bulmak için, miras aldıkları geleneğe, bir kuruma ya da bir seçkine ya da Tanrı'dan gelen bir vahye bile gereksinimleri olmadığını hissediyorlardı artık[153]. Doğa bilimcileri ve filozoflar, deneysel yöntem coşkusuyla dolu, diğer gösterilebilir olguları kanıtladıkları gibi, aynı yolla Tanrı'nın nesnel gerçekliğini doğrulamak zorunda hissettiler kendilerini.

Aydınlanmanın akılcı düşüncesi doğaüstü ve doğa dışı her şeye karşıydı. Bu nedenle gerçek olan doğada olandı. Hıristiyanlığın kimi dogmaları ve gizemleri bu dönemde laik bir biçimde yeniden yorumlanmıştı. Bu yeniden düzenlenen teolojide, cennet ve cehennem, yeniden doğuş ve kurtuluş gibi eski temalar, dışarıda uzakta bulunan doğaüstü bir gerçeklikle ilişkileri kopartılıp, entelektüel olarak Aydınlanma sonrasında kabul edilebilir bir tarza dönüştürüldüler[154].

Modern felsefeyi Ortaçağ'ın aksine kilise adamları değil; kilisenin dışında kalan insanlar yapmışlardır; bunu da tabiat-üstü için değil, insanoğlunun yeryüzündeki siteleri için yapmışlardır. Son derece önemli olan bu değişiklik, Descartes'in Metot Üzerine Konuşma isimli eserinin ilk bölümünde "kendi varlığında veya dünyanın büyük kitabında bulunabilecek olanın dışında herhangi bir bilgiyi araştırmayacağını" ilan etmesiyle daha bir açıklık kazanmıştır.

Bu yeni felsefe anlayışında teolojinin de çehresi değişmiştir. Newton Tanrı'nın hâkim sıfatını ön plana çıkarmış. Descartes ise kusursuzluğu başlangıç noktası olarak ele almıştır. Tanrıyı yalnızca düşünmekle biliriz anlayışı zihnin Tanrıyı keşfetme yeteneğine sahip olduğunun sonucudur. Descartes araştırdığı kesinliği bize verecek olanın yalnızca zihin olacağında ısrar etmişti. Descartes uygarlığın temeli olarak gördüğü dinsel ve ahlaki

---

152 ***a.g.e.,*** s. 370.
153 ***a.g.e*** ., s. 371.
154 ***a.g.e.,*** s. , 433.

doğruların kabulüne insanları inandırmak için aklın tek başına yeterli olabileceğini düşünmüştü. Der ki; “inanç bize mantıkla kanıtlanamayacak hiçbir şey söyleyemezdi”.

Batı teolojisi Aquinalı Thomas’dan bu yana akılcılığın önemini, reformasyondan beri giderek artan bir eğilimle, çok vurgular olmuştu[155]. Aydınlanmayla birlikte Batılılaşma süreci ve Tanrı’nın bağımsızlığını savlayan laik kültü başladı.

Auguste Comte, “Din olumlu nedenlerin üstüne kurulmalı ve teolojiye olduğu kadar metafiziğe de sırt çevirmelidir. İnsanlık dinînin ilkesi, başkaları için yaşamaktır. Nereden geldiğimiz ve nereye gideceğimizi düşünmeden yaşamamızı daha mutlu kılabiliriz. Bu mutluluk, birbirimizi sevmek ve birbirimiz için yaşamakla gerçekleşir. İnsanlığı bir insanı sevdiğiniz gibi seviniz ve insanlık için yaşayınız.” sözleriyle doğal din ve ahlak anlayışını gözler önüne sermektedir.

17. ve 18. yüzyıllarda özellikle İngiltere ve Fransa’da kendine bir yer edinen deizm, inanmak yerine bilmeyi seçen aydınlanma düşünürlerinin de savunduğu bir öğreti olmuştur. Kilise öğretisinin karşısına bir tür “doğal din” ya da “akıl dinî” anlayışını çıkaran deizm, yetkin bir dinsel ya da ahlaki yaşam sürebilmek için insan aklının tek başına yeterli olduğunun altını koyuca çizer. Kilisenin hatta tüm dinlerin ayakta kalmasını sağlayan, insan aklının ötesinde bir takım hakikatler bulunduğu ve bunların ancak Tanrısal vahiyle açığa çıkacağı tezini kıyasıya eleştirir. Deizme göre insanlığın Tanrı’ya havale edeceği hiçbir meselesi, Tanrı’ya sığınarak medet umacağı hiçbir çözümsüz sorunu yoktur; ussallığın gücü ya da bilimin pekinliği her şeyin üstesinden gelecektir. Deistler Tanrı’yı ortalarda görünmeyen mal sahibi olarak nitelemişlerdir. Voltaire ve Rousseau gibi aydınlanmacı filozofların katkılarıyla birlikte, deizm bir doğal din savunusu şekline bürünmüştür. Evreni yöneten değişmez yasaları bir kez yarattıktan sonra bir daha evrene müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışına dayanan deizmin arkasında aydınlanma “aydınlanma Ruhu”; akıl ile bilime duyulan sonsuz güven yatar. Bir yandan doğa bilimlerinde yaşanan gelişmeler, özellikle de Newton’unun katkıları; bir yandan duyumcu epistemolojinin, özelikle de Locke’unkinin kabul görmesi; bir yandan da

[155] ***a.g.e.,*** s. 437.

dogmacı metafizik anlayışının yerini düzenekçi-erekbilgisel bir metafiziğe bırakması deizmin gelişmesinde etkili olmuştur.[156]

Doğal din, Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte, Tanrılık vasfının yalnızca "yaratmakla sınırlı olduğunu, Tanrı'nın evreni yarattıktan, insana akıl denilen şeyi bahşettikten sonra dünyanın akışına karışmadığını, bir daha dönüp arkasına bakmadığını öne sürmüştür. Vahye dayalı dinlerin dogmalarının ve ilkelerini tümüyle yadsır; kurumsallaşmış her türlü din biçimine, Kilise öğretisine sırt çevirir. Tanrı'nın yalnızca bir "ilk neden" ya da "ilk devindirici" olarak gören Yaradancılığın 16. yüzyılda boy göstermesi biraz da kendini ateizmden ayırmak için olmuşsa da sonuçta kilisenin eleştirilerine maruz kalmıştır.

Fransa'daki 18. yüzyıl Aydınlanma filozofları dinî, yetenekli papazların cahil halk üzerindeki hâkimiyetlerini onların korku ve batıl inançlarıyla oynayarak garanti altına almak için uydurdukları bir şey olarak görürken, Alman filozoflar dinlerin çeşitliliğini ve bu dinlerin tarihsel gelişimlerini geniş ve derin bir şekilde anlama yoluna giriyorlardı. Bu filozofların en büyükleri arasında yer alan J. G: Herder (1744-1803) dinî, insan kültürünün ve fikirler tarihinin gelişimi bağlamında görmüştü. Bu görüşe göre bütün çeşitliliği içerisinde din, insan zihninin evrensel ve tabii bir ifadesiydi; ayrıca dinîn pratikleri temel dinî fikirlerin bir açığa vurumuydu. Herderin çağdaşı Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) de aynı şekilde dinî, insan zihninin kendinî açığa vurduğu temel bir unsur olarak görmüş ve bütün dinleri insan gelişimine yaptığı katkı dolayısıyla yüceltmişti. Aydınlanmayla birlikte gözlemlenen farklı toplumların inanç dünyasının varlığı dinîn, insan doğasında yerleşik bir olgu olduğu gerçeğini benimsetti[157]. Jean Jacques Rousseau'nun ,"İnsanın dinî ne tapınaklardır, ne atalar ne de ayinlerdir. İnsanın dinî tamamen en üstün olan Tanrı'ya içsel bir ibadet ve ahlak kurallarına sonsuza dek uymaktır" sözleri bu gerçeği destekler mahiyettedir.

Esas olarak Aydınlanmadan beri modern dönemde anlama yönelik düşünsel, doktrinci ve dogmatik yönlerini vurgulayan bir din kavramı öne çıktı.17. yüzyıldan sonra Avrupa düşünüşü, dinsel alanda incelikle işlenmiş sistematik ve soyut yapılara gittikçe

---

[156] ***Güçlü, A. Baki, Uzun, E., Uzun S., Yolsal, A. Hüsrev***, a.g.e., s. 1575-1576.
[157] Cain, Seymour, "Din Çalışmalarının Tarihi", ***Batıda Din Çalışmaları*** içinde, Der. Ömer Mahir Alper, Metropol Yayınları, İstanbul, 2002, s. 15-16.

artan bir ilgi gösterdi. Avrupa düşünüşünün önde gelenleri "sisteme" din adını önce genel olarak, daha sonra gittikçe içinde inanç adamlarının bulunduğu ya da gizil inanç kişilerle karşılaşılan düşünceler sistemine verdiler. Böylece Calvin'den bir yüzyıl sonra insanlar "religio" terimiyle kendi kişisel Tanrı görüşlerini ya da onunla ilgili görüşlerini değil, Calvin'in bu amaca yönelik araçlar olarak gördüğü bütün inanç ve pratikleri adlandırıyorlardı. 17. yüzyılın sonuna doğru egemen zihniyet, dinîn bir öğreti gibi düşünceler ve inançlar sistemi olarak görülmesiydi. Konuyla ilgili olarak, Aydınlanma'nın anlıkçı, kişisel olmayan bir din şeması çizmeye olan eğilimin genel bir görüngü olarak değil doğal din kavramına göre yayıldığını ve evrenselleştiğini de not emek gerekir. Tanrıyla ilgili inançların tüm insanlarda ortak olduğu ve insanın doğal aklının erdemiyle bunlara ulaşabileceği iddia ediliyordu. Dinî kişisel ve ahlaki yönlerine dönüşe rağmen, din çalışmalarında ve açıklamalarında egemen eğilim, aydınlanma usçuluğunun değişmeyen niteliğini artan tarih zihniyeti ve tarihsel bilgi ile aşılamaktı. Gezginlerin ve misyonerlerin diğer dinler hakkında anlattıklarından elde edilen yeni bilgiler kullanılarak evrimsel çerçeveli karşılaştırmalı bir odak geliştirildi. Dinîn "nesnelleştirilmesi" işlemi şimdi en ileri noktasına getirilmişti. Din bir çalışma nesnesi haline gelmiş ve somutlaştırılmıştı. Dinler ayrı tarihleriyle bire görüngü olarak görülüyor, uzmanlar bunları karşılaştırmaya çalışıyordu. Hatta bazıları dinleri daha aşağı ve daha yüce olarak derecelendirmeye çalışıyordu[158].

Akılcılık tüm sahici dinîn dengiydi. Her birimizin yüreğinde, yaratılış anından beri bir akıl ve doğa dinî vardır. Vahiy gereksizdi; çünkü hakikat kendi akılcı sorgulamalarımızla bulunabilirdi. Nesnel kilise tarihi araştırmaları başlamış, İsa'nın insanlığı incelenmiş. Tanrı ve İsa'ya ilişkin dogmaların yüzyıllarla geliştiği tarihi süreçte geriye gidildiğinde ilk kilisenin olmadığı öne sürüldü. Çağdaş kuşkuculuk devri başlatıldı. İsa'nın dört İncil'de insanlığın günahlarının bağışlanması için geldiğine dair iddianın asla bulunmadığı öne sürülmüştür. Bu iddianın kaynağı olarak Pavlus gösterildi. İsa'ya Tanrı olarak değil ama olağanüstü, yalın; yüce ve uygulanabilir bir dinîn öğretmeni olarak saygı göstermeliydik. Kutsal metinleri sözcük anlamıyla kavrama esastı. Bir öykü ya olgusal olarak doğru ya da bir hayaldi. Simgesel ve mecazi yapıya önem verilmiyordu[159].

---

[158] ***Tambiah***, a.g.e., s. 18-19.
[159] ***Armstrong***, a.g.e., s. 470.

Hıristiyanların kendi teologları tarafından kullanılan egemen savunmasını etkileyen, Aydınlanma'nın usçu vurgusunun bir mirası da geçmişin İncil eleştirisi, Yunan usçuluğu ve bilimsel yöntemin bileşimi olan yöntemlere göre "aslına uygun biçimde" yeniden şekillendirilmesini zorunlu kılma "tarihsel gerçeklik" çerçevesiydi. Dinîn betimlenmesi, taraftarları tarafından, "haklı çıkarılması" var olan bilimsel söylemi ve felsefi çıkarımları kavramış olarak yapılmak zorundaydı. Dinsel inancın, düşünsel uygulamayı bir tür nesnelci bilimsel betimlemeye koşut kılan anlaşılır bir açıklamasını sağlamak için hissedilir bir gereksinim doğdu[160].

Tabiatla ilgili taze bilgilere, genel geçer hükümlere ulaşan birçok batılı bilgin, dinî inançlara başvurmaksızın âlemi açıklayabileceğine inandı. Bu da dışardan müdahale edilmeyen, otonom âlem fikrine güç kattı. Hatta vahiy de, mucize de onlar için bir müdahale anlamına geliyordu. Akıl, Tanrı'nın varlığını, iyiyi ve kötüyü bilebilecek durumdadır, dolayısıyla vahye ihtiyaç yoktur iddiasında bulunmuşlardır. Malebranche'a göre, Descartes'in Tanrısının hürriyetini kullanarak yaratılmış varlık için koyduğu makul düzene Yaratıcı'nın kendisinin de uyması gerekir[161].

Mathew Tindal ve John Toland gibi köktenci teologlar gizemlerinden arınmış Hıristiyanlığa ve gerçek bir akılcı din kurmaya, köklere dönmeye istekliydiler. Tanrı'nın kendini açıkça ifade etme yeteneğinden yoksun olduğunu tasarımlamak hakaretti. Din akla uygun olmalıydı. Katolik imanındaki inanca dayalı oluşumu onu, kendisini doğal ya da doğaüstü yolla açınlayan bir Tanrı'ya inanmayı iman meselesi yaptı ve Tanrı'nın elbette insan aklının tabii ışığı ile yarattığı varlıklardan hareketle bilinebileceği inancını da. "İnsanoğlunun ilk yaradılışında kalbinde yazılı bir doğal din mevcuttur" der Matthew Tindale.

Doğal din, Tanrısal vahiy düşüncesini içeren, vahiyle ulaşılacak bir "hakikat"e bel bağlayan Tanrıcılığın tersine, hiçbir aracı olmaksızın, yalnızca "akıl" yoluyla kavranabilecek yalın bir Tanrı inancını savunan yaradancılığın öne sürdüğü din anlayışı. İlkin 17. yüzyılın ikinci yarısında kullanılmaya başlanan "doğal din" deyişi, Tanrı ve ödevlerimiz hakkındaki hakikatlerin hiçbir aracıya gerek duyulmaksızın "doğal

---

[160] ***Tambiah***, a.g.e., s. 19.
[161] ***Gilson***, a.g.e., s. , 82.

düşünmeyle" bulunabileceği düşüncesine karşılık gelmektedir. İnsanlığa yaraşır gerçek din olarak görülen doğal din, insanın çevresinin belirlediği dinsel inanç ile yapıp etmelerinden ayrılan, insanın doğasından kaynaklanan din biçiminde yorumlanmıştır.[162]

Kehanetin yerini, her düşünen kişinin kendi bilinci alıyordu. Batılılaşma süreci ve onunla birlikte Tanrı'nın bağımsızlığını savlayan laiklik kültü başladı[163]. Dolayısıyla kutsal bilgeliğin laikleştirilmesi söz konusu idi. Greklerden devralınan bilgelik ülküsü ve davranışına göre insanın bilgeliğe kendi çabasıyla ulaşabileceği ve bilgelik olmadan insan yaşamanın ne değerli, ne de dürüst olacağı ve boşuna harcanacağı şeklindeki duyulan inançtır. Bilgeliğin kaynağı inançta değil, bilgi ile entelektüel ve ahlaki yakınlaşma çabasında yatar. Böylece felsefenin kaynağında inanç ile bilgi arasında bir çelişkinin sorunu doğacaktır[164]. Deizmde anlaşılmaz diye bir şey yoktur. Tecrübe, tabiat kanunları, itiyatlar, tarihin akışı ve bütün tabi delaletleriyle birlikte akıl geniş bir alana sahiptir. Realite açıklık sınırları içindedir. İdrak edilebilir, kavranabilir, muhakeme edilebilir. Mucizeler ne Allah'ın varlığı ve O'nun mutlak kudretine, ne de Peygamber'in doğru sözlülüğüne bir şey katmaz tabiat kanunları evrensel zorunlu ve tatbik edilebilirdir. Tabiatüstü bir dinde ise, tabiata Allah'ın rahmeti ve inayeti hâkimdir. Herhangi bir lütfun aracılığı olmaksızın özgür karar vermek mümkün değildir[165]. Deizmde ise iyi bir amel ritüelin yerini alır. Ahlaki davranış kutsal bir ibadettir. Bütün yeryüzü bir mabet, ahlaki bir davranış ise bir ibadettir[166].

Hıristiyanların savunucuları, Yunan-Roma çok Tanrıcılığını söküp atan bu yeni dine felsefe dediler. Onların temel savı; Hıristiyan öğretisinin temel sorunlarının (Tanrı, dünyanın yaratılması) Yunan felsefesi tarafından ileri sürülmüş olduğu, ancak, yalnızca Hıristiyanlığın bunlara doğru yanıtlar getirdiği biçimindeydi. Hıristiyan dinînin "kuramsal kaynağı", Epikürosçulukla ve özellikle stoacılıkla eklektik biçimde kaynaştırılarak basitleştirilmiş olan yeni Platonculuktu. Kutsal kitap, eskilerin insani bilgeliğinden kökten farklıydı ve kutsal vahiydi; dünyadaki şeyler ve kutsallık konusundaki tüm kuramlaştırmaların tartışılmaz kaynağıydı. Bunun anlamı, ortaçağ düşünürü için, kutsal

[162] ***Güçlü, A. Baki, Uzun, E., Uzun S., Yolsal, A. Hüsrev*** , a.g.e., s. 416-417.
[163] ***Copleston***, a.g.e., s. 47.
[164] ***Oizerman***, a.g.e., s. , 24.
[165] ***Güler***, s.143-144.
[166] ***a.g.e.***, s. , 146.

bilgeliğin insanın ulaşabileceği bir biçimde, yani, kutsal kitaplarda açımlanan biçimiyle var olmasıydı. Biricik sorun, bunu anlayabilmek, bunu doğru yorumlayabilmekti[167]. Voltaire göre Tek Tanrı'ya inanmanın sayısız Tanrı'ya inanmaktan daha akılcı ve doğal olduğunu tartıştı. Onun sorunu Tanrı değil, aklın kutsal ölçütüne karşı suç işlenmiş Tanrı hakkındaki öğretilerdir.[168]

Hıristiyanlığın kimi dogmaları ve gizemleri laik bir biçimde yeniden yorumlanmıştı. Cennet ve cehennem, yeniden doğuş ve kurtuluş gibi eski temalar dışarıda uzakta bulunan doğaüstü bir gerçeklikle ilişkileri kopartılıp entelektüel olarak Aydınlanma sonrasında kabul edilebilir bir tarza dönüştürüldü[169].

İnançlar ancak usun eleştirel süzgecinden geçirildikten sonra benimsenebilir görüşü aydınlanma dönemine aittir. Tanrı'ya karşı bazı görevlerimizin olduğunu, ölümden sonra iyilerin mükâfat, kötülerin ise caza göreceklerini söyleyenlere deist gözüyle bakılmamaktadır[170]. Birçok deist, Hıristiyanlığı esrarengizliğe ve mucizeye gömülü olduğu için reddetmekteydi. Onların temel gayelerinden biri, hatta belki de birincisi, ortaçağlardan beri oldukça yaygın olan "akla mantığa sığmamasına rağmen inanıyorum" fikrinin yerine "makul olduğu için inanıyorum" fikrini getirmek ve inancı mümkün olduğu ölçüde aklîleştirmekti[171].

Tabii bir din bireyin otonomisini ve dinî sistemle direkt kendi başına ilişki kurmasını kabul eder. İnsan kendi kişisel sorumluluğuna sahiptir. Onun adına kimse günah işleyemez ve onu kimse kurtaramaz. Tabi bir din asli günahın, kurtuluşun ve kendinin yerine bir başkasını feda etmenin olmadığı bir dindir. İnsan niçin Hz. Âdem'in işlediği günahın sorumluluğu ile Hz. İsa'nın onu bu sorumluluktan kurtarması arasında öylece pasif olarak kalıyor? Kurtuluş ne bir grup, ne de bir millet vasıtası ile gerçekleşebilir. Fakat o, sadece her bireyin kendi kişisel hareketi ile elde edilebilir. Hayattan soyutlanmış bir dinî veri yoktur. Hayatın kendisi bir dinî veridir. Tabi dinde dogma sadece iyi bir davranış( ahlaki eylem) veya tatbikatın gerçekleşmesi için bir motivasyon iken; dogmatik dinde tarihsel bir olay, hayattaki mükemmellik derecelerine

---

167 ***Oizerman***, a.g.e., s. , 36-37.
168 ***Armstrong***, a.g.e., s.370.
169 ***a.g.e.***, s. 375.
170 Aydın, S. Mehmet, ***Din Felsefesi***, Selçuk Yayınları, Ankara, 1996, s. 175.
171 ***a.g.e.***, s. 174.

bakmaksızın kendi başına bir şeydir. Etiğin ahlak düsturu olarak talep ettiği en yüksek bir ilkenin varlığı, bu ilkenin evrensel olduğu, insanın bu ilkeye göre ızdırap duyması ve sonuç olarak bu ilkenin iyi davranışlarla gerçekleşmesi.

### a) Deizm

Locke'a dayanan İngiliz Deizmi veya "doğal din", daha öncede De veritate ve De religione gentilium adlı iki eserinde bütün insanlarda ortak olarak aklı ve buna dayandıran doğal dinî kilisenin otorite imanına karşı koyan Lord Herbert of Cherbury'de (1582-1648) bir selefe sahiptir[172]. İlk anılan kitap, hakikati sırf muhtemelden, mümkünden ve yanlıştan ve bundan başka vahiyden ayırmak istiyor; hakikatin en yüksek ölçüsü, Stoalıları hatırlatan, doğrudan açık "ortak kavramlar"dır. Bilgiye, iyiye ve Tanrı'ya karşı eğilimimiz, ta başlangıçtan beri hepimizde ortaklaşa var olan bir içgüdüye dayanır. Doğal dinîn iman edilecek beş maddesi şunlardır:

1- En yüksek yüce bir varlık vardır. Buna ibadet etmelidir.
2- Bu ibadetin en önemli bölümünü, vicdana dayanan ve dindarlığa bağlı erdem oluşturur.
3- İnsan günahlarından dolayı pişmanlık duymalı ve bunları terk etmelidir.
4- İyilik ve kötülük, hem bu dünyada ve hem öteki dünyada ödülünü ve cezasını bulur. Bu beş cümlenin dışına çıkan, her şeyi nüfuzu altına almak isteyen rahiplerin uydurmasıdır ve gerçek Tanrı ibadetine uygun değildir.

1696 yılında ilk kez yayınlanan John Toland'ın (1670-1722) "Gizemsiz Hıristiyanlık" isimli eseri, İngiliz deizminin temel kitabı niteliğindedir, bütünüyle Locke'un etkisini ortaya koyar. İrlanda doğumlu bu yazar aslen ilk Hıristiyanlıkta ne aklın zıddına ne de aklın üstünde olan bir şeyin bulunmadığını kanıtlamaya çalışıyor. Aklın üstünde "sırlar" Yahudi ve müşriklerden alınmış kurallardır ve ancak ilk kez Kilise Babaları tarafından, Sacrement denilen bir ilahi sırrın dış işareti şekline dönüştürülmüştür. Toland'ın bu eserinde vahiy ve mucize yer verilmemiş olmasına rağmen –o mucizeleri, doğa yasalarının alışılmış etkilerinin bir ilahi çoğalması olarak kabul ediyordu- çok güçlü saldırıya uğradı. Seneya mektupları düşüncesinin panteizme –hatta pantheist kavramı

[172] Vorlander, Karl, ***Felsefe Tarihi***, Çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadettin, İz Yayınları, İstanbul, 2004, s. 454.

onun icadı gibi gözüküyor- yöneldiğini göstermektedir. Artık bu mektuplarda vahye, kişisel ölümsüzlüğe ve evrenin dışında var olan bir ilaha inanmaktan vazgeçilmiştir. Tanrı yalnız dünyanın içinde mevcuttur., o evrende içkin olan hayattır[173].

Anthony Collins (1676-1729) Locke'u aşarak özgür ve yalnız kendisine karşı sorumlu olan düşünceyi aklın vazgeçilmesi mümkün olmayan bir hakkı olarak kabul ediyor ve İncil'le Tanrı bilgisine uyguluyor. Aynı zamanda yayınlanan Lyons'un şu eseri de buna benzer: insani aklın hatasızlığı. Tindal Hıristiyanlığın Evrenin Yaratılışı Kadar Eskiliği, 1730, Morgan Ahlak Filozofu, 1737 ve basit bir zanaatçı olan Chubb, ilk eseri Dinîn Temel Sorunları'ndan (1725) son eseri Hz. İsa'nın Gerçek Müjdesi'ne (1738) kadar "aklî imanın" ve doğal dinîn taraftarı olduklarını söylüyorlar ve bunları Hıristiyanlıkla bağdaştırmak istiyorlar. Salt ahlaki ve aklî bir eğilimden başka, bu eserlerin hepsinin katıldığı bir yön, Hıristiyanlığın tarihsel bir biçimde anlaşılması ve bundan başka Rönesanstan alınarak Fransız Aydınlanmacılarının büyük bir bölümüne devredilen aristokrat bir özelliktir. Aklî din, aydınlar için ve olumlu kilise inancı ayak takımı içindir[174].

17 ve 18'nci yüzyılları kapsayan Aydınlanma adı verilen dönem Batı insanının dünya görüşünde önemli değişikliklere sahne oldu. Rönesansta sanatlar ve bilimlerde büyük buluşlara yol açan bilginin çiçeklenmesi insanın değerini yükselten bir bakış açısının oluşmasına neden oldu. Hristiyan kilisesinde bile "Hristiyan Hümanizmi" adı verilen bir şey gelişti. Her ne kadar takip eden Aydınlanma döneminde "Hristiyan" kısmı kaybolmaya ve insan gerçek olan her şey üzerine nihai otorite olarak yalnız bırakılmaya başlanmış olsa da. Ama bu değişim bir gecede olmadı. Tanrı'nın hala tanındığı ama bazılarına göre onun yaratımıyla bir zamanlar olan temasını artık yitirdiğine inanılan bir zaman vardı. Gökyüzüne itilip orayla sınırlandırılmıştı. Tanrı'nın dünya üzerindeki lütufkâr ilgisi algılayışları yok olmuşlardı. Böylelikle deizm; dört dünya görüşümüzden ilki doğmuş oldu.

Bu dönüşümde birkaç etken rol oynadı. Birisi; bilimin, özellikle de dünyanın rasyonel düzenli bir açıklamasını sağlayarak gizemli doğaüstü yönleri ortadan kaldırdığı

---

[173] ***a.g.e.***, s. 455.
[174] ***a.g.e.***, s. 456.

öne sürülen Newton fiziğinin yayılmasıydı. Bir diğer etkense bir ya da iki yüz yıl önceki insanların örgütlü din üzerine yaklaşımlarına olumsuz etkide bulunan din savaşlarıydı. Son olarak, başka insanlar ve dinleri üzerine Hristiyanlığın evrenselden çok yerel görünmesine neden olan gittikçe artan bir farkındalık söz konusuydu. İlahi yasa yerini doğal yasaya bıraktı. Şimdi Tanrı'dan kaynaklanan "vahyedilmiş din" ve doğada keşfedilen "doğal din" vardı.  Yansız ve evrensel olduğuna inanılan "doğal din" gerçek "vahyedilmiş din" olarak kabul edilebilecek şeyin standardı haline geldi.

Öyleyse Deizm, "Doğal din, vahyedilmiş dinde doğru olan her şeyi içerir; sonrakiyle ayrıldığı zamanlarda, farklar ya ahlaken önemsiz ya da batıl inançlardan kaynaklanmaktadır" inancıdır.  Doğal dinden yüksekte hiçbir şey yoktur. Akıl Tanrı'yı ve Onun dileğini bilmeye yeterlidir bu nedenle vahye gerek yoktur. Ahlaki açıdan insanın görevi basitçe bütün insanların mutluluğunu aramak olan Tanrı'nın dileğini yerine getirmektir.

Deistler Tanrı inancını nasıl korudular? Bir yazara göre, Newton'cu evren görüşü bir Tanrı talep eder görünür; evrenin çapraşık düzeni akıllı bir tasarlayıcıyı akla getirir. Gerçekte bu Tanrı'nın her zamankinden büyük görünmesine neden olmuştur. Ancak, Tanrı insan ilişkilerinde aktif bir rol almaktan çıkarılmıştı. Aşkınlığı içkinliğinin yok edilmesi pahasına vurgulanmıştı. Aynı zamanda her ne kadar Tanrı doğal yasanın yaratıcısı olsa da, o "insanın her gün karşılaştığı ikincil nedenler dizisinin gerisine çekilmişti". Tanrı insanların sıradan deneyimlerine dâhil olabilmek için fazla büyük görülüyordu. Yaşamlarımızın ayrıntıları üzerine Tanrı'nın payı konusunda bir ilgi ve tarihte ilahi bir amaç yoktu.

Üç büyük etken deizmi Kutsal Kitap Hıristiyanlığından ayırır. İlki Tanrı muazzam aşkınlığı nedeniyle gerçek yaşamın işlerinden ayrılmıştır. Sire'ın belirttiği gibi "Tanrı uzak, yabancı, başka bir gezegendendir". Ancak Kutsal Yazılar Tanrı'nın yaratımına dâhil olmayı hem doğal düzeni destekleyerek hem de insanoğluyla ilişki kurarak devam ettiğini öğretir.  İkincisi, deistler insanı yalnızca katı yasalara göre saat gibi işleyen evrenin bir parçası olarak gördüler. İnsan Tanrı'nın yaratımı ve onun benzerliğinde yapılmış olarak kabul edildiğinde bile temelde bir günahkâr olarak görünmedi. Kaybolan şeyler, günah, lütuf ve yargı hakkında Tanrı'yla olan insan

etkileşimi draması anlayışıydı. İnsan artık kendi kendisinden sorumluydu. Ancak, gerçekte özgür değildi çünkü doğal neden ve sonuç sistemine hapsolmuştu. Üçüncüsü, dünya düşmüş olarak değil ama Tanrı'nın onu yaratmış olduğu gibi görüldüğü için doğal düzen iyi ve doğru olanı yansıtıyordu. Pope'un söylemiş olduğu gibi "Bir gerçek açıktır, her ne mevcutsa doğrudur". Ancak bütün deistler bu kadar ileri gitmedi. Etik deistler için çok önemliydi, ahlakı öznel /kişisel alana yönlendirmediler. Ancak hata yapmak doğada gözlemlenebilen soyut bir ahlaki etik ilkeye karşı olduğu kadar Tanrı'ya karşı değildi.

Eğer pek çok araştırmanın ortaya koyduğu gibi, Deistik tabii din görüşünün kurucusu Cherburyli Lord Herbert (1583-1648) idiyse, David Humne (1711-1776) da bu görüşün çürütücüsü olmak istemişti. Deizmin kurucusu sayılan Herbert of Cherbury şu sözüyle deistik anlayışı özetler: "Din akla boyun eğmelidir". Hume'un ölümünden sonra basılan Dialogues concerninig Natural Religion (1779) adlı eseri tabii aklın, duyu tecrübelerini aşan nihai gerçeklikler konusundaki doğruları elde etmeye müsait olduğu anlayışına karşı güçlü argümanlar ihtiva etmekteydi. Natural History of Religion (1757) adlı eserinde Hume tabii din savunucularının ilkel insanın şerefliliği ve tamamen saf olduğu şeklindeki görüşlerine karşı çıktı. Şu anlayışı ortaya koydu: ilkel ( ya da tarih-öncesi) din korku, hurafe ve irrasyonellikten doğmuş, çok- Tanrıcılık ise (tek-Tanrıcılık değil) kaba ve ilkel durumda yaşayan insanın dinî olmuştur. Hume'un temel anlayışı en alt seviyeden en üst seviyeye, yani düşüncenin ve kültürün daha kompleks aşamasına varan doğrusal bir evrim

Bu yeni dönem, dinî inançların kendisine dayandığı ortak bir insan doğasının var olduğu fikrine dayanmaktaydı. Buna göre dinî inançlar insanlar arasında evrensel bir uyuşma sağlamaktaydı. Deistik formu içerisinde tabii din, semavi dinlerden bağımsız olması ve bu dinlere karşı üstünlüğü nedeniyle coşkuyla karşılanmaktaydı. Ayrıca tabii din, ilahi varlıkların tabii bilgisi hakkındaki ortaçağa ve modern döneme ait kavrayışların hilafına, vahye bir giriş ve bir alternatif olduğu düşüncesiyle alkışlanmaktaydı. Tabii dinîn taraftarları şu görüşü benimsediler: Tanrı'ya (yüce güce), ilahi inayete ve diğer bilinen Hıristiyan kavramlarına inanç evrenseldi, fakat bu Tanrı, soyut olmaya ve hükümranlığını da oldukça uzak tutmaya eğilim göstermişti.

Deizmi, Tanrı'yı yalnızca ilk neden olarak benimseyen ve onun başlıca nitelik ve güçleri üzerinde fikir yürütmeyen, ya da kesin tanımlamalarda bulunmayan, Tanrı kavramını kişileştirmeyen, öncelikle akıl yöntemini rehber edinen dinsel öğretilerin genel adı" şeklinde özetleyebiliriz. Deizm hiç kuşkusuz bir Tanrı inancıdır, ancak o Tanrı'nın belli hiçbir dinî yoktur. Ünlü bir deyişle, "Deistlerce Tanrı evrenin dışına sürülmüştür". Deizm anlayışındaki Tanrı, Vahiy, Kutsal Kitaplar ve Peygamberler göndermeyen bir Tanrı olup, bu anlayış Vahyi, Kutsal Kitapları ve Peygamberleri kabul etmez. Akıl, vahiyle uyum içindedir. Ya da vahiy akla uygun olmalıdır. Dinîn kutsal kitabı, aklın ışığında analiz edilmeli ve mistik öğelere ve mucizelere yer verilmemelidir. Buradan da anlaşılacağı gibi, söz konusu anlayış, peygamberlere ve dinlere gerek olmadığı ve bir tür ''doğal din'' düşüncesini benimseyip savunmaktadır.

Cherbury (1581-1648 ), J. Locke, J.J. Rousseau, Voltaire tarafından temsil edilen ve savunulan bu Tanrı anlayışı, hoşgörü ve laisizmin gelişmesinde etkili olmuştur. Tanrı, ilk neden olarak evreni yaratmıştır, ancak evreni yaratmakla işini bitirmiştir. Evren artık kendi yasaları ile işlemektedir. Deizm, sadece yaradan ve ilk neden olan Tanrı'nın başka nitelik ve güçleri üzerinde durmaz. Tanrı'nın daha sonra evrene müdahale etmesi akla aykırı olup, tıpkı bir saatçinin, saatini imal edip, saati kurduktan sonra, onunla bir ilişkisinin kalmaması gibi, evrene aşkındır. İnsan için en önemli ödev, evren ve yasalarını akıl yoluyla bilmek ve anlamaktır. Deizmi savunanların, kişileştirilmiş, yöneticiliği ve deneticiliği kabul edilmiş Tanrı algılayışına karşı, kişilik dışı ve yalnızca ilk neden ya da ilk devindirici olmakla yetinen bir Tanrı anlayışı ortaya koyması, Hıristiyanlığın Tanrı'sına açık bir savaş ilanı olmuştu. Çünkü böyle bir Tanrı'nın evren ve insan ilişkisi yalnızca bir ilk nedene bağlı tutulmuştu, o kadar. (Aristo'nun Tanrı'sı gibi). Buna karşın, vahiy, ilham, elçi (peygamber), kutsal kitap, yazgı (kader), kilise, papaz, ruhun ölümsüzlüğü gibi, kişi, kavram ve kurumların tümü yadsınmıştı.

Deist anlayış içersinde, Kilisenin bilimsel çalışmalara "Tanrı" ve "Din" adına karışmaması, bilim adamlarına özgür bir ortam sağladı. Zaten, devindirdikten sonra Tanrı bile evrene karışmıyorsa, ne kişiler ne de kurumların Tanrı adına yaptırımı olamazdı. Ve yine Tanrı, evreni, dünyayı ve insanı yönetmiyorsa tarihte hiçbir şey kutsal olamazdı. Kilise, Tanrı'nın bedeni değil düpedüz insan eseriydi. Kimse onun arkasına sığınıp

başkalarını suçlayamazdı. Bunun yanında Batılı bilginler doğa ile ilgili yeni bilgiler elde ettikçe, dinsel inançlara başvurmadan evreni açıklamanın olanaklı olduğunu anladılar. Ayrıca akıl, doğası gereği Tanrı'nın varolduğunu bilir, iyiyi, kötüyü ayırabilirdi. Bu nedenle otonom ve mekanik evren görüşü yandaşları "vahyi" de bir karışma olarak gördüler ve yadsıdılar.

Şüphesiz, deizmin en zayıf yanı, dinî hayatın içerik ve fonksiyonuna ters düşen bazı anlayışlara içinde yer vermiş olmasındadır. Ötelerin ötesinde olan ya da başkalarının şaka yolu ile kullandığı bir deyimle "emekliye ayrılmış" bir Tanrı anlayışı, dinî duygu ve düşünceyi tatmin etmez. İnanç olgusunda, dayanma, bağlanma, teslim olma, dua ve tövbe etme merkezî bir yer işgal eder. "İnsan, bırakınız kendisiyle, topyekûn âlemle dahi ilgilenmeyen bir Tanrı'ya nasıl ve niçin dua etsin, ibadet etsin? Böyle bir Tanrı'ya inanmak ne işe yarar?" sorusuna yanıt bulma sorumluluğu inanç sahibine aittir. Buna ilişkin olarak J.B. Broussuet, "... Hıristiyanlar Deistleri daima temelde basit Ateistler olarak görmüşlerdir ve Deizm, kılık değiştirmiş Ateizmdir." demektedir. "İnanç, aklın yok edilmesinden başka bir şey olamaz. İnanç kesinlikle kavranamayacak olan şeylere karşı sessiz bir tapınmadır. Bu nedenle inanç, insanın kendisini inanmazlığa teslim etmesidir." Voltaire'nin bu sözü dinî algılayışta yeri olan aklî unsurları saf dışı bırakarak, hurafeye kapı aralamaktır.

Ancak deizmin yetersiz konumu onun uzun zamandır ciddi bir dünya görüşü olarak sunulmasına engel olmaktadır. Deistler Tanrı hakkında bilgileri olduğuna inanırlar ama ampirik bilgiyle yani doğa yoluyla edinîlen bilgiyle sınırlıdırlar. Eğer yalnızca doğa yoluyla bilgi edinirsek bütün bir resmi göremeyiz ve Tanrı hakkında kesin biçimde o bize söylemediği müddetçe (bu da vahyin kendisidir) bilemeyeceğimiz bazı şeyler vardır. Özel bir vahiyden öğrenilmiş bazı şeyleri varsayıp kaynağını açıklamıyorlarmış gibi görülebilirler.

## 3. DOĞAL AHLAK

Cicero'cu anlayışa dâhil edilen Thomas Aquinas'ın doğal yasa öğretisinde doğrudan dinî unsurların varlığını görmekteyiz. Ayrıca, doğal yasa anlayışlarının hemen hepsinde dolaylı dinî unsurların var olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Doğal yasayla ilgili soyut iddiaların somut ilkelere dönüştürülmesinde ve doğal yasaya uyma gerekçelerinde dinî unsurlar kendisini kuvvetle hissettirmektedir.

Doğal ahlâk ise, ahlâkî kavramların son çözümlemede doğa biliminin ve özellikle psikolojinin kavramlarına indirgenebileceğini savunan teori demektir. Doğal yasa ismiyle anılan iki farklı türde doğal yasa teorisi vardır. Bunlardan ilki, ahlâkî önermelerin objektif dayanaklarının mevcut olduğunu ve ahlâkın standartlarının dünyanın ve insanların doğasından çıkarılabileceğini savunan ahlâkla ilgili doğal yasa teorisidir. En geniş anlamıyla doğal yasa, gerçekliğin özsel karakterinden çıkarılmış bir eylem kuralıdır.

Aristoteles'in biyoloji temelli açıklamasını kabul etmeyip, determinist bir evren teorisi geliştiren Stoacılara göre her şey birliktir ve birbirine bağlıdır. Bu birlik ve bağlılık onların düşüncesinin temelidir. Bu görüşleriyle Stoacılar, ahlâk felsefesinde farklı bir yaklaşımı benimsemişlerdir.

Aristoteles nesneler arasındaki fark üzerinde durmuştur; insanın ayırt edici niteliklerini ön plana çıkarmıştır. Oysa Stoacılar insan doğasını doğal düzenin bir parçası olarak görmüşlerdir. Onların kozmolojilerinde aklî düzen nesnelerin merkezine yerleştirilmiştir; nesnelerin düzeniyle aklın yasaları arasında tam bir uygunluk vardır. O nedenle Stoacılar Aristoteles gibi, insanda aklın önemini vurgulamışlardır. İnsan aklı, bütün bir evrenin kendisinden meydana geldiği, bazen akıl, Tanrı, Küllî Ruh ya da Logos denilen 'ilke'nin bir kıvılcımı olarak düşünülmüştür. Fiziksel yasayla ahlâkî yasa arasında bir fark görmeyen Stoacıların determinist yaklaşımı, doğal ahlâk yasasının farklı bir görünüşü, deyim yerindeyse fatalist görünüşüdür. Buna göre doğal yasa, nihayetinde insan doğasının yasasıdır; dolayısıyla akıldır. Burada yasası doğa olarak görülen akıl, belki akl-ı selim diye ifade edebileceğimiz 'doğru'(right) ya da sağlıklı akıldır. Başka deyişle, doğal yasanın akl-ı selimin yasası olduğunu söyleyebiliriz. Bu şekilde anlaşılan doğal yasa anlayışı, Romalı eklektik düşünür ve avukat Cicero'nun (M.Ö. 106-43) görüşleriyle klasik halini almıştır.

Genelde, stoacıların doğal yasayla ilgili kanaatlerine paralel düşünceler sergileyen Cicero'ya göre, doğa akıl tarafından yönetilir; akıl ise, insan ile Tanrı arasındaki doğal bağı oluşturur. Tanrı'nın yetkin olarak sahip olduğu akıldan insan da pay almıştır. Bu doğal akıl, kendisini, bütün aklî varlıkları bağlayıcı doğal bir yasa olarak

ortaya koyar. Dolayısıyla, yasa evrensel akıldan doğar. Cicero doğal yasayı hakikî yasa olarak nitelendirir ve onu da 'doğru' akıl ile eşitler. Başka deyişle, hakikî yasa doğaya uygun olan 'doğru' akıldır ve bu, herkes için geçerlidir, ezelîdir ve değişmez. Bu yasa, emirleri vasıtasıyla insanları görevlerini yapmaya çağırır; yasaklarıyla da onları yanlış yapmaktan alıkoyar. Dolayısıyla Cicero'nun düşüncesinde 'doğru' yasa insanların çoğunun anladığı gibi değildir; yani insanlara yazılı biçimde dışarıdan dayatılan normlar gibi görülemez. Cicero'nun, insani yasa ve kuralların doğada bulunduğu şeklindeki düşüncesinin anlamı, insanın bireysel ve toplumsal düzeydeki işlerinin akıl tarafından yönlendirilmesidir. Cicerocu doğal yasa teorisi, Ortaçağ Avrupasındaki temel doğal yasa anlayışlarına kendi karakteristiğini vermiş görünmektedir. Örneğin, Thomas Aquinas'ın (1225-1274) Summa Theologiae'da mevcut olan doğal yasa anlayışı Cicerocu türden bir doğal yasa teorisi olarak kabul edilmiştir.

Aydınlanma döneminde kaynağını bulan deontolojik epistemoloji (ödevbilgisi), ahlak felsefesinin alanını ödevle sınırlamak, etiği bir ödev bilimi olarak temellendirmeye çalışmaktır. En somut örneğini ödev ahlakıyla Kantçılıkta bulur[175].

Akıl ile eylem arasındaki ilişki bağlamında, Descartes'e göre akılcı düşünce, özdevimsel olarak doğru eylemi gerektirmektedir ve filozofların ihtiyaçları sadece aklın yerinde kullanma sorunuyla ilgilidir.

Ahlaki seçimler dâhil bütün olayları, özgür iradeyi ve insanın başka türlü davranabilmesi olanağını dışlayan, önceden varolan nedenlerce belirlendiğini savunan kuram. Bu kurama göre evrenin tümüyle ussal bir yapısı vardır; belirli bir durumun eksiksiz bilgisine sahip olmak, o durumun, geleceğine ilişkin yanılmaz bilgiyi de olanaklı kılar. Laplace'e göre, evrenin bugünkü durumu, önceki durumunun sonucu, sonraki durumunun ise nedenidir. Bir zihin, belirli bir anda doğada işleyen bütün güçleri ve doğanın bütün bileşenlerinin karşılıklı konumunu bilebilse, küçük ya da büyük her birimin hem geleceğini, hem geçmişini kesin olarak bilebilir. Varolan her şeyi doğal nedenlere başvurarak temellendirme ta Greklerden beri muteber düşünceydi[176]. Yunanlılar, kendilerine bağışlanmış olan aklın, insanın Tanrı'ya akraba kıldığını,

---

[175] ***Sudduth***, Michael, "Readings in Religious Epistemology" http:www.homestead.com/natural theology/, 22.01.2006, s. 1.
[176] ***Çınar***, "Leibniz'de İman-Akıl İlişkisi", s. 235.

dolayısıyla ona kendi çabalarıyla ulaşabileceklerini inanmaktaydılar[177]. Herakleitios diyor ki bilgelik, doğanın sesine kulak verip Tanrı'nın değil, O'na uygun olarak davranarak doğruyu söylemekte yatıyor. Bu deyiş kuşkusuz Tanrılara değil sana sesleniyordu[178].

Aydınlanma döneminde ahlak felsefesinde gerçekten yapılmaya çalışılan şey, etiğin özünün bir şekilde saf akıllılık kavramından çıkarmaktır. Koşulsuz buyruksa yalnızca, aynı zamanda evrensel bir yasa olmasının isteyeceğin maksime göre eylemdir. Bazı doğrular deneyimde olup bitenlerden bağımsız olarak kesindir.[179]Doğa alanının üstüne yükseltme ahlaki eylemle gerçekleştirilebilir, ahlaki eylem özgür tinler dünyasının bir parçasıdır[180]. Söz konusu etik anlayışı bir yandan ahlaki düşünceyle dinî düşüncenin varolabilmesi için imkân yaratırken, diğer yandan onların fiilen olup biten üzerinde bir farklılık yaratabilmesi hemen hemen imkânsız hale getirmiştir.

Tam özgür olan kişi, elbette sonuçta en iyi eylem olduğuna inandığı şeyi yapacak ve sonuçta kötü olduğuna inandığı bir eylemi asla yapmayacaktır. Bir kişinin kasıtlı eylemleri kısmen akılcı olmalıdır; o, kasıtlı eylemlerde kısmen akılcı düşüncelerle yönlendirilmelidir. Bununla beraber, daha önce söz edildiği gibi biz insanlar, arzuların etkisi altında olmamız nedeni ile tamamen akılcı değiliz. Eğer ahlak doğruları –ahlakça neyin iyi neyin kötü olduğuna ilişkin doğrular- varsa, her şeyi bilen bir kişi onların neler olduklarını bilecektir. Bazı ahlak ilkeleri, Tanrı olsun ya da olmasın, açıkça ahlak ilkeleridir[181]. Tanrı'nın iradesinden bağımsız ahlak ilkelerinin var olması noktasında Hıristiyan felsefe geleneği ikiye ayrılır: St Thomas Aquinas ve 14.yüzyıl İskoç felsefeci Duns Scotus var olduğundan taraftır.

Deistçe aydınlanmayı, insanın temel ahlaki yeteneğine ve duygusuna dayanan bir ahlak felsefesine bağlayarak temsil eden Lord Shaftesbury (1671-1713) olmuştur. Shaftesbury'nin pratik felsefesinin esas özelliği, hakikate, iyiye ve güzele karşı şevk ve heyecandır. Ahlak duygusu, dinî duygudan bağımsızdı, fakat burada yetkinliğine ulaşır. Ahlaki duygu, dinî öğretiden doğmadığı gibi, sırf bir deneyden de doğmaz; o ancak insanın doğasında içkindir.

---

177 ***Armstrong***, a.g.e., s. 99.
178 ***Oizerman***, a.g.e., s. 25.
179 ***Copleston***, a.g.e., s. 100.
180 ***Armstrong***, a.g.e., s. 365.
181 ***Swinburne***, a.g.e., s. 12-13.

Yine bir aydınlanma dönemi filozofu Locke'a göre gerçekte ahlakta "doğal " bir yasa vardır, fakat doğuştan ilkeler yoktur. Bütün erdemin kaynağı irade özgürlüğü, yani bazı davranışları yerine getirme veya terk, devam veya engelleyebilme melekesidir. Biz aklımızın "doğal ışığı" vasıtasıyla ahlaklılığın bilgisine erişebilirdik ve vahiy de aklın açık tanıklığını ortadan kaldırmak veya ona etki etmek istememelidir; yalnız o bize, yoksa çok güç veya hiç bulamayacağımız hakikatleri kolayca sağlamaktadır[182]. Locke Hıristiyanlıkta ahlaki boyutu vurgulamaya özel bir önem atfeder ve kutsal kitapta bulunan ahlak kurallarının aklın keşfettiği kurallarla tam bir ahenk içinde olduğunu belirtir.

Kant'ın adalet Tanrısı, ödül veren ve öç alan Tanrısı, tecessüm ettirdiği ahlak kanunu boyunduruğu altına girer. Fakat dinde ise insanın her zaman haksız olduğu Tanrı'nın ötesinde bir rahmet ve inayet Tanrısı vardır. Kurtarıcı Tanrı, günahın ipoteğini kaldırır ve bir rahmet ve merhamet inisiyatifiyle insanı özgürlüğe kavuşturur[183].

Protestan ahlakı ve kapitalizmin ruhunun çerçevesini çizen Weber'in tezi, Tanrı'nın bir isteği olarak çalışma, iyi işler yapma ve doğa üzerinde sistematik etkinliklerde bulunup onu Tanrı'nın şanına göre dönüştürme öğretileri gibi Püriten değerlerinin, maddi çıkarların ve zenginliğin kişinin mutluluğu için kullanılmasıyla ilgili olarak kişisel çilecilikle birleştiğiydi. Kurtuluşa ulaşmanın "iç dünya ahlakı" ve bu dünyanın eksikli oluşu arasında; Tanrı'nın insanların kaderini yalnız başına çizdiği bir kader öğretisi ile kurtuluşa ulaşıp ulaşmayacakları ve bu onurun dışarıdaki işaretlerinin neler olabileceği hakkındaki kuşkulu olan dindarlar arasındaki gerilimler, bu dünyayı akla dayalı davranış ve iyi işlerle dönüştürmeye doğru bir yönelişi harekete geçirmeye olumlu anlamda hizmet etmiştir[184].

Aydınlanmanın agnostik hümanizmine götüren ahlak anlayışlarını bir filozof otoritenin Tanrı'dan başka bir şeyden elde edilmesindeki güçlüğü ortaya koyarak, şöyle dile getiriyor: "Yalnız insanın ahlakı güçlüklerle doludur. İnsan yalnızsa, ahlakının referansı da yoktur. Ahlaki yargının kaynağı ya Tanrı ya da çevremizdeki insanlardır; ama kesinlikle biz değiliz"[185]. Tanrı ile ilişki, insani varoluşun zihinsel ve ruhsal alanının

182 ***Vorlander***, a.g.e., s. 451.
183 ***Gusdorf***, a.g.e., s. 101.
184 ***Tambiah***, a.g.e., s. 26-27.
185 ***Gusdorf***, s. 98

hâkim boyutlarının belirlenmesi için gereklidir[186]. Düzenleme ve açıklama eylemleri insana ahlaki değerler vermez[187]. Filozoflar fizik kanunlarıyla ahlak kanunları arasında bir özdeşliğin veya en azından benzerliği olduğuna inanmak istemektedirler, ancak kişisel hayatın bütününü yönlendirmede entelektüel işaret noktaları yeterli değildir. Dindar insan, değerlere dair bilgisi olmazsa, kendinin dinî anlamda her an ayağı kayacak kişi olduğunu anlar [188]. Doğal ilke bütün çıplak gözle görülebilir varlıkların ve mekân-zaman dünyasında gerçekleşen bütün olayların ayrıksız doğal nedenlerle açıklanabilir olduğu anlamına gelir.

## II. EPİSTEMOLOJİ

Bir disiplinin amacı tanımında yer alan önemli öğelerle bir olması diye düşünülebilir. Bu açıdan bakıldığında doğal teolojini amacı imanın rasyonel sunumudur, tıpkı St. Anselm'in "anlayabilmek için inanıyorum" sözlerinde olduğu gibi[189]. Fides quarens intellectum Hıristiyan hikmetinin anlamı, iman yargısıyla meşruluk kazanan bir hakikatın akıl yoluyla anlaşılmasından ibarettir[190]. On birinci yüzyıl teologu Cantenbury'li Anselmus her şeyi kanıtlamanın olanaklı olduğu düşüncesindeydi "inanayım diye anlamak istiyorum değil de, anlayayım diye inanıyorum" der. Aslında bunu söylemek entelektüel bir feragat değildir. O bir gün anlamak umuduyla körü körüne inancına sarılmak iddiasında değildi Anselmus Tanrı'nın varlığının akılcı tartışmalara konu olabileceğine inanıyordu ve genellikle "ontolojik görüş" adı verilen kendi kanıtını ileri sürmüştü. Anselmus Tanrı'yı daha yüce hiçbir şeyin düşünülemeyeceği bir şey olarak tanımlıyordu. Bu tanım Tanrı'nın düşüncenin nesnesi olabileceğinin içerdiğinden, O'nun insan zihni tarafından kavranılabileceği ve anlaşılabileceği düşüncesini de taşıyordu[191]. Anselmus'un kanıtı Platoncu düşüncenin egemenliği altındaki dünya için usta işi ve etkiliydi. Tanrı hiçbir şey değil Varlık'tı. Tanrı bir kere kanıtladığına kesin emin olduktan sonra Diriliş ve teslis öğretilerini mantık ve akıl yoluyla açıklamaya çalıştı. Tanrı'nın

---

186 ***a.g.e.***, s. 105.
187 ***a.g.e.***, s. 99.
188 *a.g.e.*, s. 100.
189 ***Yaran***, a.g.m., s. 36.
190 Gilson, Etienne, ***Ortaçağ Felsefesinin Ruhu***, Çev. Şamil Öçal, Açılım Kitap Yayınları, İstanbul, 2003, s. 60.
191 ***Armstrong***, a.g.e., s. 263.

gizemini akılcı terimlerle açıklamayı görev addeden tek o değildi. Anselmus gibi Petrus Abelardus da insan aklıyla Tanrı'nın ne olduğunu kavrayabileceğini iddia edenlerdendi. Akılcı iddialara güvensizlik duyan teologlardan Bernard onu "hiçbir şeyi muamma olarak görmüyor, hiçbir şeye aynada bakmıyor, fakat her şeye yüz yüze bakıyor" sözleriyle eleştirmiştir.

Episteme ile doksa arasındaki ayrım Sokrates öncesi Ksenophanes ve Parmenides'e kadar gider. Platon ve Platoncu gelenekte bu ayrım kesinleşerek episteme doksadan üstün tutulmuştur. Episteme bizi tümelin bilgisine ulaştırır, doksa tek tek varlıklar hakkında bilgi verir. Aristoteles doksanın olumsallık hakkında, episteme ise zorunluluk hakkında konuştuğunu söyler. Episteme doğru bilimsel bilgi, bir bilim olarak dizgeleştirilmiş, düzenlenmiş bilgi bütünüdür[192].

Felsefenin dinî sorunlara yönelmesi yani dine rasyonalizm cephesinden bakılması Thomas ile olmuştur. Aklın hakikatleri ile imanın hakikatlerini birbirinden ayırmış; aklın hakikatlerini felsefe konusu, iman hakikatlerini de teolojinin konusu yapmıştır[193]. Thomas Aquinas, felsefesinin temel özelliklerinden birisi felsefece soruşturmaları Tanrıbilimsel araştırmalardan kesin çizgilerle ayırmasıdır. Felsefe doğal aklın ışığına dayanırken, Tanrıbilim Tanrısal aydınlanmaya duyulan inancı önceden varsaymaktadır. Doğal aklın ışığının insanı huzura taşıyacak şeyleri keşfetmek için yeterli olmadığını düşünür. Bunlar ancak Tanrısal aydınlanma aracılığıyla bilinebilir.

Anselmus ve Petrus Abelardus akıl ile inanç arasındaki ilişkiyi inancın doğrularını aklın doğrularına tâbi kılarken, Aquinas bu ilişkiyi devingen olarak görür. İnsan anlığının, anlama yetisinin ulaşabileceği felsefi doğrular için de inanca ait olan ve insanın kavrama gücünü kesin olarak aşan doğrular için de inanç ile akıl arasındaki ilişkide bir düzeyden diğerine geçmenin, ilerlemenin ya da sıçramanın yolu bulunmamaktadır. İnancın doğruları aklın doğrularıyla çelişmez. Birine yanlış demek Tanrı'nın yanlışın yaratıcısı olduğunu düşünmeye varır, zira her ikisi de Tanrı'dan gelmiştir. Düşünsel doğruların yanlışlığı kanıtlanabilir. Aquinas metafiziği varlıkbilim

---

[192] ***Güçlü, A. Baki, Uzun, E., Uzun S., Yolsal, A. Hüsrev***, a.g.e., s. 473-474.
[193] ***Dumery***, a.g.m., s. , 16.

olarak görür. Bu varlık Tanrı'dır. Bütün varlık Tanrı'ya dayanır. Felsefesi Tanrı'nın araştırılmasıyla başlar yani metafizikle.[194]

Aquinas'ın epistemolojisinde, Tanrı varlığı hakkında insanın elde edebileceği iki türlü bilgi vardır. Bunlardan ilki insan aklını aşan, vahiy desteğiyle bilebileceğimiz, Teslis, Tanrı'nın özü gibi bilgilerdir. İkincisi ise Tanrı'nın varlığı ve birliği gibi, O'na izafe edilebilecek bazı özelliklerin aklın duyu verilerine dayanarak ulaşılan bilgidir. Aquinas bu ayrım ile Tanrı'nın bilinme problemini kendince çözmüş oluyordu. Akılla edinilmesi mümkün olan bilgilerin vahiyle insana açıklandığını, yalnız vahyin konusunun sadece aklı aşan bilgiler olmadığını söyleyerek doğal akıl aracılığıyla elde edilecek bilgilerin de vahyin konusu olabileceğini savunmuştur, ama aklın verilerinin imanın verileriyle çelişmediği görüşünün de altını çizmek gerekir[195]. Bu durum bizi, Tanrı'yı öteki dünyevi gerçeklikler gibi bilebilirmişiz sonucuna götürtür. Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için, Katolik dünyada önem taşıyan beş kanıtı sıralıyor:

1- Aristoteles'in İlk Hareket Ettirici savı
2- Sonsuz etkiler dizisi olamayacağı, bir başlangıç olması gerektiğini savunan benzer bir kanıt.
3- İbn Sina tarafından savunulan, bir Zorunlu Varlık'ın olmasını gerektiren tesadüfî olaydan kaynaklanan sav
4- Aristoteles'in Felsefe'de ileri sürdüğü, bu dünyadaki mükemmellik hiyerarşisinin hepsinin en mükemmeli olan bir Mükemmel gerektirdiği savı
5- Evrende gözlemlediğimiz düzenin yalnızca tesadüfün eseri olamayacağını savunan, düzenden çıkartılan sav[196].

Ermiş Bernardus'a göre sürekli biçimde intelligentia'yı araştırma, inancı unutmaktan başka bir şey değildir. XII. yüzyıl, sanki XI. Yüzyılın aklı araştıran inanç önermesini unutup aklı araştıran akıl önermesinin oluşturmuştur. Modern dönemde de yapılan bundan başka değildi[197].

---

[194] Magee, Bryan, ***Büyük Filozoflar***, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 61.
[195] Tarakçı, Muhammed, ***St. Thomas Aquinas***, İz Yayınları, İstanbul, 2006, s. 25-27.
[196] ***Armstrong***, a.g.e., s. , 267.
[197] ***Çotuksöken***, a.g.e., s. 34

Dinsel bakış açısından bile, her kanıt Tanrı'nın yalnızca bir başka varlık, varlık dizisinde bir halka olduğu görüşünü içererek kuşkulu kalıyor. O Yüce varlık, Zorunlu Varlık, Mükemmel Varlıktır; fakat bu terimlerin kullanılmasıyla, Tanrı bizim bildiğimiz varlıklardan biri yapmaz, ancak onların varlık koşulu ve gerekçesi olur.[198] Örneğin Aristoteles'in Tanrı'sı değişmez varlık oluşuyla, dünyanın dengesi için, gayeliliği için, hiyerarşi içeren düzeni için zorunluluktur. Fakat insan onu bilemez; onunla ilişki kuramaz. Hareketsiz hareket ettirici teolojisi, düşüncenin düşüncesi olan saf fiil teolojisi geliştirir.

Doğal teolojiye göre, Tanrı hakkındaki hakikatler sadece akıl yoluyla insan, doğa, dünya gibi yaratılmış varlıklardan yola çıkılarak öğrenilebilir.[199] Bu bir indirgemedir ve bu üstün Varlığı bizim imgemizde yaratılmış ve kolayca göksel bir Üst Ben'e çevrilebilen bir put haline getirebilir[200].

## A. İMAN-BİLGİ İLİŞKİSİ

Felsefe kendisine tefekkür yöntemlerini ve hakikat ölçülerini veren Grek entelektüalizminin bir devamıdır. Felsefede bilgi kendi başına bir değerdir ve çeşitli felsefi sistemler berrak aklın bir tür gnostisizmini arar, insanı tutkulardan kurtararak ve dünyayı doğru anlayarak saf sujeyle bilginin tüm objesi arasında özdeşliği kurmaya çalışır.

İmanın rasyonel değeri üzerinde konuşurken bilinmesi ve göz önünde bulundurulması kaçınılmaz olan iki anahtar kavram vardır: "Bilme ve inanma". Bilme ve inanma, önermelerin kesinliği ya da kognitif değeri konusunda zihnin takındığı iki ayrı tutum veya hal olarak adlandırılmaktadır. Aralarındaki farkın ne olduğunu söyleyerek işe başlarsak; bilindiği gibi, bilme ya da onun sonucu olan bilgi epistemolojide, suje ve obje arasında kurulan bir bağ olarak tanımlanmaktadır. İnancın da, tıpkı bilgi gibi, süje ve obje arasında kurulan bir bağ olduğunu söylemek doğru olacaktır. Nasıl her bilgi mutlaka bilenin yanında bir bilinenin varlığını gerektiriyorsa, her inanç da kaçınılmaz olarak inananın yanında bir inanılanın varlığını gerektirmektedir. Her ikisi de suje ve obje

---

[198] ***Armstrong***, a.g.e., s. 267.
[199] ***Engen***, a.g.m., s. 1.
[200] ***Armstrong***, a.g.e., s. 269.

arasında kurulan bir bağ olduğuna göre, ikisini birbirinden farklı kılan nedir? sorusu akılları meşgul edebilir.

Bilgi ve inanç arasında, klasikleşmiş ve kolay anlaşılır ayırımlardan birini yapan filozof Kant olmuştur. Kant için inanç, sübjektif yeterliliğe sahip olmakla birlikte objektif yeterlilikten mahrumdur. Bilgi ise, hem sübjektif, hem de objektif yeterliliğe sahiptir. Sübjektif yeterlilik, yalnızca benim için geçerli olana kani olma; objektif yeterlilik ise herkes için geçerli ve bağlayıcı olan kesinlik olarak anlaşılmalıdır"[201].

Kant Tanrı'nın, özü itibariyle mekanik olup, fiziki bakımdan belirlenmiş bir evrende kendisine nasıl bir yer bulacağı sorusuyla da ilgilenmiştir. Olgular, bizim bütün fiili ve mümkün deneyim dünyasıyla ilgili sınırsız bir genel bilgiye sahip olmamızı mümkün kılar. Bilim, dünya hakkında değil de yalnızca fiili ve mümkün deneyim dünyası hakkındadır. Kavramlar fiili ve mümkün deneyimden türetilmek zorundadır. Bilgi mümkün deneyimle sınırlandırılmıştır. Teoloji ve metafiziğin bir temeli yoktur, çünkü mümkün deneyimin bir nesnesi değillerdir. Tanrı'nın varlığı ve bir ruha sahip olup olmadığımız inanlarının mümkün bilgiyle değil, sağlam temelleri olamayan bir imanla ilgili bir konu olduğunda tam bir kesinlik içerisindedir. Kant yalın bir biçimde, teoloji konusunun neden dolayı bilginin mümkün konusu olmadığının göstermiştir. İnancın bilgiyle ilgili ya da kanıtlamaya elverişli bir konu olmadığını ortaya koyar[202].

Şu halde, Kant'a göre, herhangi bir önerme hakkında sübjektif yeterliliğe, yani güçlü bir kanı olmaya sahip olduğumuz halde, eğer bu önermeyi, diğer bütün insanların kabul edebileceği bir açıklık ve kesinlik içinde, objektif yeterliliğe sahip bir şekilde temellendiremiyorsak, söz konusu önerme karşısındaki zihni tutumumuz yalnızca inanma olabilir. Eğer önerme sübjektif yeterliliğin yanında objektif yeterliliğe de sahipse, onu bütün insanların kabul etmek zorunda olduğu bir kesinlikle temellendirebiliyorsak, bu önerme ile ilgili tutumumuz bir bilme halidir[203].

Kant inanma ile bilme arasındaki ayrımın nedenini şöyle açıklıyor: "İnanca yer bulmak için bilgiyi inkâr ettim". Onun bu görüşü iman ile bilginin arasını müthiş bir

---

201 Çetin, İsmail, "İman ve İnkarın Rasyonel Değeri" ***Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi***, Cilt: XI, Sayı: 1, s. 88-89.
202 ***Magee***, a.g.e., s. 65.
203 ***Çetin***, a.g.m., s. 90.

biçimde açmaktadır. Oysa fikirle, manevi yaşamın bir arada uyum içinde olduğu bir yaşam insanın esas hedeflediği bir yaşamdır. Felsefe bu konuda yardımcı bir unsurdur. Aynı zamanda Tanrı'nın varlığı aynı zamanda bir bilgilenme sorunudur da. Demek ki, Kant aslında yukarıdaki ifadesi ile araya bir ayrım koymaktadır. Buna Kant'ın duvarı denmektedir. Düşünce ile imanı ayırmaktadır. Hatta akıl ile Tanrı'nın anlaşılmasının mümkün olmadığını, Tanrı'nın var ama bilinmez olduğunu söylemektedir. Kant'ın Tanrı'sı hem bilinmez hem bilinemez bir Tanrı demek yanlış olmaz. Ona göre bilme ve inanmanın alanları bütünüyle ayrıdır ve birinden diğerine geçmek imkânsızdır. Eğer inanma varsa bilme yoktur; bilme varsa da inanmaya yer kalmamaktadır[204].

Tanrı'nın varlığının sadece iman konusu olamayacağını düşünen Kant'ın aksine Hegel Tanrı'nın doğrudan bilinebileceği, bu noktada akılla imanın farklı şeyler olmadığı kanaatindedir[205]. Bu probleme kendince çözüm bulmaya çalışanlardan biri de Locke'tur. Akılla inanç arasındaki ilişkiler üzerinde duran Locke, hem akıl ve hem de vahiy yoluyla keşfedilen hakikatler bulunduğunu öne sürerken, akılla çelişen hakikatler söz konusu olduğunda, bu doğruların, onların kaynağında vahyin bulunduğu söylense bile, hiçbir şekilde kabul edilmemesi gerektiğini savunur. Buna karşın, akılla ne örtüşen ne de çakışan hakikatlere gelince, Locke bunların gerçek dinîn özünü meydana getirdiğini öne sürer. Fakat Locke aklın burada bile vazgeçilmez bir rol oynadığını vurgular: Akıl bir şeyin vahiy olup olmadığına karar vermeli ve vahyi ifade eden sözcüklerin anlamlarını incelemelidir. Ona göre, akıl her konuda nihai yargıç ve yol gösterici olmalıdır. Hıristiyanlığın özünde pek az temel ve onsuz olunamaz inanç parçası bulunduğunu söylerken, mezhepler arasındaki çatışmalara şiddetle karşı çıkmış ve dinî hoşgörüyü engelleyecek hiçbir şey bulunmadığını belirtmiştir. Bu bağlamda, dinîn görevi insan ruhunu günahtan, kötülüklerden; hükümetin görevi ise bireyin yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarını korumaktır.

Descartes inancın nesnel olmasını savunurken Pascal öznelliğine vurgu yapar. Hıristiyanlık, aydınlanma çağında Leonard Lessius'un akılcı yaklaşımını yeğliyordu.

---

[204] ***a.g.m.***, s. 91.
[205] Reçber, Mehmet Sait, ***Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyet***i, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2004, s. 155.

Aydınlanmada öznel bakış açısı baskın olduğundan dolayı da bu dönemde Tanrı insanların dünyalarından uzaklaşmıştır.

Dinîn hakikatlerini görebilecek akıl ile felsefenin mantıksal aklı arasında fark vardır Descartes aklın yansıtıcı iç gözlemi için dış dünyanın tanıklığını reddetmiştir. Dış dünyayı düzenden yoksun bulduğu için ondan hareketle kesin sonuç çıkarmak imkânsız olduğu için Tanrı kanıtını insan bilincinde buldu, yani mantıksal önermelerde. Augustinusçu iç gözlem geleneğine dayanan Descartes'in, hayranlık duymaya hiç zamanı olamadı. Descartes'in Tanrı'sı, dünyevi olaylara karışmayan filozofların Tanrısıydı. O, kutsal metinlerde tanımlanmamış mucizelerde değil, buyurmuş olduğu ölümsüz yasalarda kendini gösterdi. Gizem karışıklık haline gelmişti ve eski akılcıların bütün öteki görüngülerden ayırmaya özen gösterdikleri Tanrı, şimdi insan düşünce sistemi içine alınmıştı. Varlığı dinsel deneyime dayanan gizemcilerin Tanrı'sı, tefekkürü bütünüyle beyne dayalı bir etkinlik olarak anlayan Descartes gibi bir adama oldukça yabancıydı. Newton Tanrı'yı kendi mekanik sistemine indirgemiştir. Böylece Aristoteles'te olduğu gibi, Tanrı doğal fiziksel düzenini bir devamıydı yalnızca. Newton tüm geleneksel Tanrı niteliklerinin onun zekâ ve gücünden çıktığı sonucuna vardı. Newton Kitabı Mukaddes'ten söz etmez: Tanrı'yı yalnızca düşünmekle bilinebileceğini söyler. Descartes'ta kusursuz Tanrı, Newton da ise hâkim Tanrı sıfatlarını bir tür indirgemecilikle ön plana çıkarmışlardır[206].

Çağımız düşünürlerinden H. A. Richard da inanma ve bilme arsına sağlam duvarlar örmekten yanadır. Ona göre, bilme ve inanma birbirinden tamamıyla ayrı olan iki zihin halidir. Birincisinde suje, diğer bütün insanlara sunabileceği bir kesinliğe sahiptir; ikincisinde ise, bir hüküm verilmiş olmakla birlikte, emin olmama ve tereddüt tamamıyla ortadan kalkmış değildir. Prichard, sujenin bilme ve inanma ayrımlarını bilinçli bir zihin hali olduğunu söyler. "Kabul etmeliyiz ki, biz bir şeyi bildiğimizde, o şeyi bilmekte olduğumuzu ya biliriz ya da bilme imkânına sahip oluruz; halbuki, bir şeye inandığımızda, o şeyi bilmeyip sadece ona inanmakta olduğumuzu biliriz veya bilme

[206] ***Armstrong***, a.g.e., s. 375-379.

imkânına sahip oluruz. Böylece, inancı bilgi ile bilgiyi de inançla karıştırmamız mümkün değildir"[207].

Prichard, bilme ile inanma arasında aşılmaz duvarı örme konusunda Kant'a eşlik etmektedir. "Bilmek, diğer tür inançlardan ayrı özel türde bir inanca sahip olmak değildir; bir inançta meydana gelebilecek hiçbir ilerleme, onun beraberinde getirdiği güven duygusundaki hiçbir artış, o inancı bilgiye dönüştüremez. Bilme ile inanmanın ayrılması, ortak bir cinsin iki türü olmak şeklinde bir ayrılma da değildir. Daha güçlüsü bilme, daha zayıfı da inanma olan iki türe sahip ve 'düşünme' şeklinde adlandırılacak genel bir etkinliğin varlığı söz konusu değildir" [208]. Aşırı uçta görüşler sergileyen, bahsi geçen iki filozofu eleştirirken Norman Malcom'un daha gerçekçi yorumları bize sağlam bir çerçeve sunacaktır. Malcom inanmayı bilmenin bir alt derecesi olarak görür. Söz gelişi P'yi bir inanç önermesi olarak kabul edersek, P'nin doğruluğuna inanmakta olan herhangi bir sujenin şartlarında meydana gelen bir değişikliğin, söz konusu sujenin P'ye olan inancını bilgiye dönüştürmesi pekâlâ mümkündür; 'bir olay meydana geldi ve P doğrulandı' dediğimizde olduğu gibi[209].

Tanınmış din filozoflarından Swinburne iman veya inançla bilginin bu şekilde ayrılmasını eleştiri konusu yapar. İnancın bilgiden daha düşük dereceli bir şey olduğu ve bilgi konusu olan bir şeyin inanç konusu olamayacağını ve inanç konusu olan bir şeyin de bilginin dışında olduğu görüşünü[210]. Özellikle çağdaş bilgi anlayışı açısından eleştirir. Ona göre teistik inanç, önermesel olan ve rasyonel olarak değerlendirilebilir bir öze sahip olduğunu varsayarak teistik inancın rasyonelliğini savunur[211]. W. K. Clifford "İnancın Etiği" isimli ünlü makalesinde her zaman ve her yerde bir kimsenin yetersiz kesinliğe dayalı bir şeye inanmasının yanlış olduğunu ilan etti. Tanrı'ya kesin ya da sağlam kanıta sahip olarak inanmayı bir tür entelektüel görev veya yükümlülük haline getirir. İnanan kişinin ahlakı olarak nitelendirdiği şey epistemik vazife karşısında ihmalkârlığa karşı toleranslı olmamaktır. Teistik inancın evidensiyalist (delilcilik) itirazcıları teistik inancın

207 ***Çetin***, a.g.m., s. 92
208 ***a.g.m.***, s. 92.
209 ***a.g.m.***, s. 93
210 ***Reçber***, a.g.e., s. 34-35
211 Yaran, Cafer Sadık, ***Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Aklîliği***, Etüt Yayınları, Samsun, 2000, s. 12-13 .

yetersiz kesinliğe, apaçıklığa sahip olduğunu iddia ederler. W. K. Clifford dinî inanca yönelik evidensiyalist itirazı gerçekleştiren bir filozoftur. Yani, dinî inancın ancak onu destekleyen sağlam bir delile dayanıyorsa rasyoneldir; fakat dinî inançlar sağlam bir delile dayanmazlar[212]. Önermesel kesinliğin ışığında Tanrı'ya inanmanın bir görev olduğu görüşünün en azından Locke ve muhtemelen de Descartes'e kadar uzanan uzun ve çarpıcı bir tarihi vardır[213]. Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Denemeleri*'nin IV. Bölümünde "İman zihnin sağlam bir kabulünden başka bir şey değildir. Şayet o istikrara kavuşturulursa ki bizim görevimiz olan da budur, hiçbir şeyin onu bozması mümkün değildir." der.

İnanma ve bilmeyi belirli alanlara hapsetmek, inanmayı bir takım asılsız boş inanç konumuna düşürmektedir. Bilginin doğrulanmış inanç ya da inancın bilginin bir alt derecesi olarak görülmesi ise, bilgi ve inancın objelerinin aynı kabul edilmesi, ancak hakkında bilgi sahibi olabileceğimizi umduğumuz şeylere inanabileceğimizin söylenmesi demektir. Bilinmesi hiçbir zaman mümkün olmayan ve herhangi bir gerçeklik değeri taşımayan birtakım vehim ve hayallerin inanma alanının dışında tutulması ancak bu şartla sağlanabilecektir[214].

Akıl bir bilgi vasıtası, insani tecrübeyi aydınlatmak için bir araç olabilir. Bu epistemolojik akılcılık akla ait düzeni akıldan farklı bir düzenin bulunduğu alana, tabiata yerleştirmeye çalışır; düzen, tabiatın mahiyetinin ne olduğu düşünülmeden, tabiata dışarıdan empoze edilmiştir. Bütünüyle çıkarımsal bilgi, anlaşıldığı şekliyle aklı kullanmanın bir ürünüdür ve zaferidir. İnsan bilgisinin kuralı olan akıl, yargıç sıfatıyla verinin kuruluşuna müdahale eder. Bilginin kanunu varlığın kanununu yansıtır[215]. Her rasyonalist şunu kabul eder: Varlığın bütünü akıl düzeyinde anlaşılır; insanı, dünyayı ve Tanrı'yı aydınlatmanın ortak ölçüsü ve ilkesi yine akıldır. Sadece bulgusaldan ontolojiye bu şekilde gerçekleşmiş ilerleme sonunda insanın, dünyanın ve Tanrı'nın bütün hususi özgüllüğünü inkâr eder; çünkü artık bundan böyle, ortak rasyonel payda onları birbirine karıştırmıştır.

---

212 ***Sudduth***, a.g.m., s. 1.
213 ***Plantinga***, a.g.m., s. 291.
214 ***Çetin***, a.g.m., s. 93.
215 ***Gusdorf***, a.g.e., s. 37-38.

Tanrı'ya dair inançların bilgisel bir niteliğe sahip olabilmeleri için doğru olduklarına dair haklı çıkarımsal bir temele sahip olmaları gerekir. Tanrı'nın varlığı bir inanma mı yoksa bilgi hali midir? Nesnesi açısından bilgi ve iman birbirinden ayrı şeyler olup, bilginin nesnesi ona ilişkin bir tasdiki zorunlu kıldığı halde imanın nesnesi böylesi bir tasdiki zorunlu kılmaz. Tanrı'nın varlığı ve mahiyetinin bizim bilme alanımızın dışındadır. Böylece bilme alanımızın dışında yer alan bir şeyin varlığı ya da yokluğu, bilme alanımızda başvuracağımız doğrulama ve yanlışlamaların konusu olamaz; kaldı ki, bu konuyu bilimsel yöntemlerle araştıracak herhangi bir bilim de yoktur. O halde, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu, bilmenin değil de, inanmanın ve metafizik araştırmaların bir konusu olabilir yalnızca[216].

Eğer Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu iddia eden önermelerden biri bilgi kesinliğine sahip olsaydı ve insan önünde bulunan tek alternatifi kabul etmek zorunda kalsaydı, insanın iman ya da inkârından şimdi olduğu kadar sorumlu tutulması da mümkün olmazdı[217].

Tanrı'ya dair inançların bilgisel bir niteliğe sahip olabilmeleri için doğru olduklarına dair haklı çıkarımsal bir temele sahip olmaları gerekir mi?[218] Audi'ye göre Tanrı'ya dair önermeler bilgi konusu olamaz. Tesitik kanıtlara gelince söz konusu fikrin tersini savunmaktadır. Tanrı'nın varlığının sadece iman konusu olabileceğini ve bilgi konusu olamayacağını düşünen Kant'ın tersine Hegel Tanrı'nın doğrudan bilenebileceği, bu noktada akılla imanın farklı şeyler olmadığı kanaatindedir. İmanı bilgiden ayırmak gerektiğini söyleyen Aquinas nedenini bilginin zihni doğrudan veya kendiliğinden apaçık olan bir takım doğrulardan mantıksal çıkarımlamalar yoluyla sahip olduğu bir şey olup, onu tasdik etmemek gibi bir özgürlüğümüz yok iken; iman bizi böyle bir tasdike zorlamaz. Çünkü iman yoluyla inandığımız doğrular bir sır olup, ne doğrudan bilinebilir ne de doğrulukları ispat edilebilir.[219]

---

216 ***Çetin***, a.g.m., s. 94.
217 ***Çetin***, s. 94.
218 ***Reçber***, a.g.e., s. 33.
219 ***a.g.e.***, s. 35.

Bilgi ve imanı birbirinden ayırmayan bir anlayış temelde önermesel bir iman anlayışına dayanır. Bizzat vahye ve vahyi bilgiye bir anlama ve imkân atfedebilmenin önkoşulu Tanrı hakkında vahiyden bağımsız bir bilgiye sahip olabilmektir[220].

Thomas Aquinas Tanrı'nın mantıksal yolla varlığının gösterilmesini Aristoteles felsefesine dayanarak, dinî inanca akılla ulaşılan imanın unsurları ile aklı aşan iman esasları arasında ayrım yapmıştır. Böylelikle aklın iman esaslarına saygı duyması gerektiği rolünü de açıklığa kavuşturmuştur[221].

Dinî imanın rasyonel oluşuna dair bir tartışma veya onun tutarlılık ve rasyonelliğine odaklanan perspektif, onu bir inanç yapısıyla tanımlama içindedir veya olmadık biçimde teorikleştirme tehlikesi içindedir[222]. İman ilgiyle başlayan zihni sürecin son aşamasıdır, yani "imana ulaşma istikametinde gelişen teemmül ve derin düşünme sürecinin sona erdiği bir sınır, ulaşılan bir karar ve bir hüküm noktası"[223] olarak nitelendirilmektedir. İman ile ilgili tasdik teriminin zikredilmesi adet haline gelmiştir. İmandaki tasdik inanç ve bilme anlamlarına dayanan, fakat onlara ilaveten güven, teslimiyet, kesinlik vb. anlamları taşıyan bir tasdiktir[224]. İnançlar doğru olduğunda ve açıkça kanıtlandığında, bilgiyi oluştururlar[225].

Alvin Plantinga evidensiyalist itirazın yetersiz olduğunu düşünmektedir; çünkü o klasik temeldenciliğe (foundationalism) dayanır. Ayrıca inanan kişinin Tanrı'ya inanmak için apaçık delillere sahip olması gerekmez, kendine ait mantıksal gerekçelerle de bunu yapabilir[226].

Felsefi bilgi insan ruhunda coşku uyandırmadığı gibi Din yayılmak ve gelişmek için spekülatif yolu seçmez. Zekanın spekülatif yapısıyla Tanrıyı yüceltme ve ona tapma gerçekleşir[227]. Felsefenin dinî konulardaki kısırlığı Tanrı hakkında spekülatif bir bilgi

---

220 ***a.g.e.,*** s. 37.
221 ***Sudduth***, a.g.m., s.1.
222 Yeşilyurt, Temel, "İmanın Rasyonel Temelleri", ***Dinî Bilginin İmkanı*** içinde Der. Temel Yeşilyurt, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 28.
223 Özcan Hanifi, ***Epistemolojik Açıdan İman***, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 1997. s. 83
224 ***a.g.e.***, s. 84.
225 ***Swinburne***, a.g.e., s. 4.
226 ***Sduduth***, a.g.m., s. 1.
227 Deman, Theodore, "Din ve Bilgi", ***Din Felsefesi Yazıları I*** içinde, Der. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s. 129.

vermesinden kaynaklanır[228]. Tanrı yalnız reddedilerek verilir ve saklı Tanrı kavramı Tanrısal aşkınlığın en önemli görünüşlerinden biridir [229].

İnanç, belli bir düşünme düzeyini, kanaatini, olası iki durum arasında birinin tercih edilip benimsenmesini, bir başka anlatımla obje ile suje arasında kesin bir ilişkinin kurulduğu zihin durumunu ifade eder. İman ise inanca nispetle daha spesifik bir kavram olup, bireyin aşkın varlıkla olan ilişkisini tanımlar. İnanç dinî imanın oluşumu için gerekli bir koşuldu, ancak o bizatihi dinî değildir[230]. İnanç herhangi bir önermenin doğruluğuna olan inançtır. İman ise bir şeye, aslında bir kişiye, bir davranış ve kurala uyma gibi bir ilkeye olan inançtır. İnanç doğrulanana kadar bilgi ifade etmez. İman bilgiyi de içererek son anlamda onu aşmaktadır. İnanç kesinliği bilginin kesinliği derecesine ulaşmayıp, daha çok sübjektif bir kesinlik düzeyinde kalır. Bilgi, imanı değil, inancı dışlamakta; dolayısıyla bilgi ve iman birbirlerini ortadan kaldırmadan bir arada bulunması olasıdır. Dinî imanın rasyonel oluşuna ilişkin bir tartışma veya onun tutarlık ve rasyonelliğine odaklanan perspektif, onu bir inanç yapısıyla tanımlama veya olmadığı biçimde teorikleştirme tehlikesi içindedir[231].

Paul Tillich, dinde objektivizmin sonuçlarının nelere mal olacağını görmüştür. Tillich “Tanrı vardır”, Tanrı mevcuttur” veya “Yüce bir varlıktır” gibi tabirlere karşı çıkarken, bu ifadelerin Tanrı’yı bir nesneye, diğer varlıklar gibi sonu olan bir şeye indirgediğini hissetmekteydi; ama bütün bunlarla birlikte Tillich bile sembolün altında yatan mantıki özü ortaya çıkarmaya çalışan yorumlara fazlaca rağbet etti. “Tanrı bizatihi varlıktır” ifadesinin sembolik olmadığını söylerken Tillich bir tür metafiziksel indirgemeciliğe girmiş oluyordu[232].

Metafizik, ilişkilerin açık bir şekilde dile getirilmesinden itibaren başlar. Böyle bir bağın kavramsal ifadesi analojik açıdan genişletilebilir eşgüdümlü bir fikir olarak, tecrübenin uzak sahasının yorumlanabilmesi açısından ya da realitenin yapısı hakkında bir hüküm vermek için kullanılır. İnanıyorum ki metafizik düşüncenin analojik şekli az da olsa duyudur. Kavramlar da semboldür. Analoji kesin ifadeler kullanamam der metafizik

---

[228] ***a.g.m.,*** s. 131.
[229] ***Schwarz***, a.g.e., s. 87.
[230] ***Yeşilyurt***, a.g.m., s. 23.
[231] ***a.g.m.,*** s. 28.
[232] Bellah,a.g.m., s. 185.

yaparken. Sürekli açıklamalarda bulunurum[233]. Bu dünyadan alınan kavramlarla malzemelerle duyuüstünü kavrarım. Dil sınırlıdır, dil tecrübenin sınırıdır. Metafiziğin dili ayrıdır. Bilimsel dil ise ağırlıklı olarak hesapçı ve çıkarımsal iken, din dili varoluşsal ya da kuşatıcıdır. Yani dinî ifadelerin tamamı analojik ya da sembolik ifadelerdir. Bütün dinî ifadeler eğer lâfzî olarak ele alınırsa, tahrif edilir ve putlaştırılır. Sonlu, karşılıklı ilişkiler boyutu bilim iken, varlığın anlamı yani sonsuz ilgiler boyutu dindir. Bu boyutlardan biri içinde konuşmak, diğerinden farklıdır. Dinî ifadeler, bilimsel ifadenin yapamadığı, ancak ondan daha fazla bir şey olan hayat boyutlarından söz açarlar. Onların bilimsel ifadeler seviyesine getirirseniz, batıl inanç olurlar ve bilimin reddetmesi gerekir ya da çok geçmeden batıl inanç olarak reddedilebilir[234]. Metafiziğin biçimsel alanı teoloji tarafından desteklenir[235].

Felsefenin temel birçok sorununa epistemolojik açıdan yaklaşmak modern felsefenin ayırıcı niteliği olmuştur. Dolayısıyla, geleneksel olarak daha çok ontolojik bağlamda ele alınan Tanrı'nın varlığına ve mahiyetine ilişkin bu sorunun modern dönemde daha çok epistemolojik boyutuyla ortaya çıkması bu temel yaklaşımın bir sonucu olarak görülebilir Descartes'le başlayan modern Batı felsefesinin en genel niteliklerinin başında geleneksel felsefenin odağındaki 'varlık' sorununu paradigmal denilebilecek bir değişiklikle 'bilgi' sorununa dönüştürmüş olmasıdır[236].

Duméry'e göre efsanelerin ve dinlerin üzerinde belirmeyen tek bir fikir gösterilemez [237]. Felsefe, aşma iddiasında bulunduğu efsanevi dayanaklar olmadan ayakta kalamaz. Bu açıdan Greklerde din, her düşüncenin anası gibidir. Mesela yazara göre Platon'un diyaloglarında yer alan antropolojik ve kozmolojik tasvirlerin hemen hemen hepsi daha eski efsanelerde taslak halinde vardır. Platon onları bu gelenekten alır ve yeniden biçimlendirir. Öyle ki bu efsaneler Platon'da bile spontane toptancı özelliğini korur. Demek ki, imge ideayı taşır, dahası ideayı sembolde 'harekete geçirir'; sembolü

---

233 Emmet, M., Doroty, ***The Nature of Metaphysical Thinking***, Macmillan & Co. Ltd. London, 1949, s. 26-27.
234 ***Thillich***, a.g.m., s. 275.
235 ***Gusdorf***, a.g.e., s. 21.
236 ***Reçber***, a.g.e., s. 141.
237 ***Dumery***, a.g.m., s. 23.

ideayla bir arada yaşatır[238]. Ona göre, kavram ve imgelemin bu sıkı işbirliği hiçbir zaman göz ardı edilemez. Ancak Duméry'inin açısından unutulmaması gereken önemli bir husus da dinî, sadece zihni uyarıcı verimli bir saha olarak görmenin yanında bir de ona, dünyanın başlangıcı ve sonu gibi kavrayışımızın asla açıklayamayacağı hususları da aydınlığa kavuşturan bir olgu gözüyle bakmalıyız. Dinlerin akıl yürütmenin boşluklarını doldurmada tam bir can simidi işlevini yerine getirdiğinin altı çizilmelidir[239]. Din ve efsane aslında, Tanrı dünyadan geri çekildikten sonra başlamıştır. Bu temel üzerinde hayat bulan malzeme, felsefeyi de beslemiştir. Çağdaş akılcıların tersine, açık biçimde düşünülmesi imkânsız şeyi simgeleştirmeden, görselleştirmeden kaçınmadı. Gerçekte efsane bir kanıt değildir. Genellikle kanıttan sonra işin içine girer, sadece zaman üstü olayı zamana bir yansıtmadır. Deneylenemeyen konusunda bilinç kazandırır[240].

Theodor Deman, 'dinî olan' ile 'zihnî olan' arasındaki paradigma farkına dikkat çeker. Yazara göre dindarlık sadece ahlakiliğe indirgenemez. Dindarlıkta itaat motifi baskınken, ahlakilikte iyiyi yapmaya çağrı söz konusudur. İnanma edimindeki bilgi, 'dinî duygunun yöneldiği obje gerçekten vardır' hükmünde ancak ortaya çıkar[241]. Aynı şekilde onun sır olduğunu vurgulayan bir bilgidir, bu. Tanrı nesnelerin doğal düzenini alan bir varlık olduğu için Tanrı'ya dair bilgi de zekâya sanki bir sır gibi görünür. Tanrısal esrar dağıldığı ölçüde bilgi, dinî daha güçlendireceği yerde zayıflatır ve çökertir. Tanrı'ya dair felsefî bilgiyi, zekânın bir hâkimiyet teşebbüsü gibi tasvir edebiliriz. Çünkü her aklî ispat, zihnin obje üzerinde bir nevi zaferinin belirtisidir; bu nedenle obje ne kadar ulvi olursa olsun, ondan elde ettiğimiz bilgi de zekâ için o kadar övünülecek bir şeydir. Elbette Tanrı'nın zihinsel fethinin, itaat, huşu ve alçak gönüllülüğü barındıran dine yardımcı olması, onu desteklemesi beklenemez. Felsefe Tanrı hakkında, aklın ilkelerine göre ve kavramlar aracılığıyla hüküm verir. Ancak iman, Tanrı'yı Tanrı'nın düşündüğü şekilde kabul eder; ona insanın zihinsel bilgisinin gücüyle değil de iman edimi ile bağlanır[242]. İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrı'sı elbette filozofların Tanrı'sı ile bir ve aynı

---

238 ***a.g.m.***, s. 13.
239 ***a.g.m.***, s. 11.
240 ***Deman*** a.g.m., 130.
241 ***a.g.m.***, s. 131.
242 ***a.g.m.***, s. 132-133.

değildir. Rasyonel gerçek ve vahyedilmiş gerçek, bilme ve inanma ayrılığı, düşünce ve varlık ayrılığına temel teşkil etmektedir[243].

Tanrı'nın zorunlu varlık olduğunu insandan hareketle temellendirmek bir tür tabii vahiy oluşturur. Bu tabii vahiy tabiatüstü vahyin sözsüz biçimi gibidir. Tabiatüstü vahiy, sadece çağrıya bir tür gönüllü uyma olduğu için, doğru ve değerli olabilir; Tanrı'yı bilmek için gösterilen her çaba, önce Tanrı'yı bir kabul etmedir. Tanrı, kaçınılmaz tutarlılığın anlamı olarak, içkinliğin deşifre edilmesinde ortaya çıkarsa aşkına başvurmayan bir apolejetik mümkün olur[244].

Aquinolu Thomas'a göre teoloji, gökselde dünyasala inmekte, oysa felsefe dünyasaldan ve geçiciden göksele ve mutlak'a çıkmaya çalışmaktadır. Felsefe yalnızca aklın kehanetlerine komuta etmekte, oysa teoloji, kaynağı Kutsal Akıl olan akıldışı doğruları değilse bile, akılötesini yorumlamaktadır. Felsefe, kaçınılmaz olarak, teolojinin maşası olmaktadır. Bilgelik sevgisi, entelektüelleştirilmiş bir dinsel duyguya dönmektedir. Metafizik bilgelik, otantik olarak İncil'de açımlanan teolojik bilgeliğin ancak yorumlanması olabilir. Bu yüzden filozof hiçbir yeni yahut beklemedik sonuca ulaşamaz; sonuçlar baştan verilir ve yapılması gereken bütün iş, bunlara mantıksal bir yol döşemek, yani, mucizelere ve genel olarak doğaüstüye inanmaktan çekinen, ama bütün bunların nasıl olanaklı olduğunu da henüz kafası almayan günlük sağduyu karşısında Hıristiyan dogmasını haklı göstermektedir[245].

Evrenin bütününü açıklayan epistemolojik bir düzen teorisi olamaz[246]. Evrenin büyük mimarına başvurma, bilgi problemine toplu bir çözüm verir; fakat inanan kişi, yaratmanın bir olduğu ölçüde, Tanrı karşısında önemli bir mevkide olduğunu keşfeder. Parça bütüne eşit değildir ve insan aklının realiteye ilişkin kesin ve tam bir bütün anlayışını kendine dayanarak elde edememesi, yalnız insanın Tanrı'ya ortadan kaldırılamaz bağlılığının bir sonucudur[247].

---

243 ***Schwarz***, a.g.e., s.
244 ***Gusdorf***, a.g.e., s. 97.
245 ***Oizerman***, a.g.e., s. 37.
246 ***Gusdorf***, a.g.e., s. 99.
247 ***a.g.e.***, s. 100-101.

Wittgenstein Mavi Kitap'ta , "Filozoflar, hemen gözlerinin önünde bilim yöntemini görürler, soruları bu yöntemle sorma ve yanıtlama ayartısına karşı koyamazlar. Metafiziğin gerçek kaynağı bu eğilimdir ve filozofu büsbütün karanlığa götürür" der[248]. Bir bilimsel yöntem, ya inceleme alanı üzerinde tekil olayların gözlemlenmesinden meydana çıkan eşbiçimlilikleri araştırır ki, bu durumda daha sonra bizzat bulunan eşbiçimlilikler üzerinden genel açıklamalar yapılmaya başlanır ve tekil olayların kendileri, onların özgüllükleri ve aralarındaki ayırımlar görmezlikten gelinir veya olsa olsa bu özgüllük ve ayrımlar ancak ve sadece eşbiçimliliklerin basit ve önemsiz görünümleri, izdüşümleri olarak kabul edilir[249].

Aydınlanma Yazarları, bilgiyi daima eylemle yakın ilişki içerisinde düşündüler. Gerek doğanın gerekse toplumun bilgisi özerktir. Bu bilginin varlığı ve menzili, bireyin patik deneyimine bağlıdır. Ancak bilginin özü insanlığın tarihteki kolektif eylemiyle belirlenmiş bir şey olarak görülmez. Onlar için, insanın yaşamını anlamlı kılan görev, teknolojik olarak doğaya, ahlaki ve siyasal eylem yoluyla da topluma uygulamak için olabildiğince büyük oranda özerk ve eleştirel bilgi elde etmeye çalışmak olmalıdır. Dahası, insan bilgiyi elde ederken düşüncesinin hiç bir otorite ya da ön yargılar tarafından etkilenmesine izin vermemelidir; yargılarının içeriğini sadece kendi eleştirel aklıyla belirleyebilmelidir[250].

İman önermelerini birer bilgi önermesi olarak değil de, inanç önermesi olarak görmek gerekmektedir. Kesinlikten mahrum olan inanç önermeleri karşıtlarının da kabul edilebilme imkânlarını bütünüyle ortadan kaldırmazlar.

Söz gelişi, Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu iddia eden önermeler arasında onların sahip olduğu rasyonellik açısından bir karşılaştırma yaparken, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğunu kabulü demek olan iman ve inkâr tutumlarının evren ve orada bulunanlar hakkında sunduğu açıklamalara bakılabilir. Evren ve orada bulunanların nedeni hakkında iman ve inkâr tutumlarının sunduğu açıklamalarda, söz konusu tutumların taşıdığı rasyonellik değerlerinin ipuçlarını görmemiz mümkündür. Tanrı'nın varlığını reddeden

---

248 Sluga, Hans, "Ludwig Wittgenstein, Yaşamı ve Yapıtları", ***Cogito***, Sa. 33, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 34.

249 ***Dilthey***, a.g.e., s. 14.

250 Goldman, Lucien, ***Aydınlanma Felsefesi***, Çev. Emre Arslan Doruk Yayınları, Ankara, 1999, s. 31

kişi, evrenin düzenli ve kanunlu yapısını ne olduğu bilinmeyen sebeplerden ve tesadüflerden, adeta kaostan çıkarmaktadır. Tanrı'nın varlığına inanan kişiye gelince, o, sonsuz bilgi, sonsuz irade ve sonsuz kudret vb. sıfatlara sahip Tanrı'nın bir yaratması olarak gördüğü için, evreni tek sebebe dayandırmaktadır. Richard Swinburne'ün de belirttiği gibi az sebebe dayanmak basit ve anlaşılır bir açıklamanın ayırt edici özelliğidir; şu halde, evreni sonsuz, bilgi, sonsuz irade, sonsuz kudret vb. sıfatlara sahip bir Tanrı'nın yaratması olarak gören tutum, onu ne olduğu ve nasıl çalıştığı bilinmeyen çok sayıda sebebe ve tesadüfe dayandıran tutumdan daha basit, daha anlaşılır ve daha rasyonel bir açıklama sunmaktadır[251]. İnkâr yolunu seçen biri için evren ne olduğu bilinmeyen birtakım sebep ve tesadüflerin sonucu olan varlıklardan oluştuğundan, evrende yer alan varlıklar onu çepeçevre kuşatan bir yığın ve kütledir adeta. Nasıl bir anlam ve değer yükleyeceğini bilmediği bu yığın karşısında, insan kendisini atılmış ve yalnızlığa terkedilmiş hissedecektir.

## B. TANRI KANITLARI

Bilindiği gibi, Descartes'la başlayan modern Batı felsefesinin odağındaki genel niteliklerinin başında geleneksel felsefenin odağındaki varlık sorunu paradigmal denilebilecek bir değişikliğe, bilgi sorununa dönüştürmüş olmasıdır. Dolayısıyla, geleneksel olarak daha çok ontolojik bağlamda ele alınan Tanrının varlığına ve mahiyetine ilişkin bu sorunun modern dönemde daha çok epistemolojik boyutuyla ortaya çıkması bu temel yaklaşımın bir sonucu olarak görülebilir. Tanrı'nın varlığı ile ilgili deliller, epistemolojiden ontolojiye gitmeye çalışan akıl yürütme çabalarıdır diyebiliriz.

Akıl ile inancı örtüştürme çabaları Ortaçağda Tanrı kanıtlamalarını gündeme getirir. Amaç Tanrı'nın varlığını bir kez daha akıl aracılığıyla ortaya koymaktır. [252] XII. Yüzyıl sanki XI. Yüzyılın aklı araştıran inanç önermesini unutup, aklı araştıran akıl önermesinin peşine düşmüştür. Patristik dönemde inancı akıl temeline oturtma çabaları varken diğer tarafta Skolastik dönemde inancı akılla kanıtlama çabası dönemin hâkim özellikleridir. Vahyin hakikatleri ile yalnızca insan aklının güçleriyle ulaşılabilen

---

251 ***Çetin***, a.g.m., 97.
252 ***Çotuksöken***, a.g.e.,

hakikatler arasında ayrım yapılmaya başlanmıştır. Zira insan Tanrı'nın özünü açıklayamasa da Tanrı'nın varlığını kanıtlayabilir.

Plotinus felsefesinin Hıristiyan vahyiyle sentezi "Bir" felsefesinin Tanrı anlayışına uygulanışı ile gerçekleşmiştir. Bu felsefenin en önemli özelliği Bir'in aşkın oluşu, yani doğanın içinde bir karşılığının olmamasıdır. Aristoteles'in sentezinden ise dünyanın Tanrı tarafından yaratılmış olduğu ve Tanrısal güçlerin izleri ve işaretlerinin evrende mevcut olduğu anlayışı doğmuştur.

Genel anlamıyla söylemek gerekirse, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu konusunda deliller açısından bakmaya, evidensiyalizm (delilcilik) denilmektedir. Başka bir felsefecinin tanımına göre ise; "Tanrı'ya inanmanın, bu inanç lehine çıkarımsal deliller olmadığı sürece, rasyonel açıdan uygun olmadığı görüşünü ifade eden epistemolojik ilkedir"[253]. Terim ateizm kadar teizm ile de ilgili görülebilecek genel bir rasyonellik ilkesi anlamı taşımaktadır. İki delil grubunu karşılaştırarak, Tanrı'nın varlığının lehinde ve aleyhindeki delillerin gücüne göre, ya Tanrı'ya inanmak, ya Tanrı'ya inanmayı askıya alarak ne inanmak ne de inanmamak, rasyonel, makul veya uygun bir tutum olmuş olur. Bazı yazarlar, teistik inancın rasyonelliği ile ilgili son yıllarda Oxford Üniversitesi'nde ortaya çıkmış birbirinden farklı üç evidensiyalist anlayış savunucusu felsefeciden söz etmektedirler. Bunlardan ilki Anthony Kenny, eserlerinde, evidensiyalist bir tutumla agnostisizmi savunur. O, ne teizmi ne de ateizmi kabul edecek yeterli nedenlerin bulunmadığı kanaatindedir. John Mackie ise, eserlerinde, evidensiyalist bir tavırla ateizmi savunur. O, ısrarla teizmin, genellikle kendisi lehinde sunulan delillerce desteklenmeciğini, ateistik delillerce de çürütüldüğünü öne sürer. Üçüncü şahıs olarak Richar Swinburne kabul edilir. O, evidensiyalist anlayışın teistik cephesini temsil eder. Teizmin alternatifleri arasında, en muhtemel doğru ve en rasyonel olduğunu savunmaktadır.

Evidensiyalizmin tanımındaki çıkarımsal delil ifadesi, başka inançlara dayalı delil, yahut önermesel delil anlamına gelir. Böylece evidensiyalist biri için Tanrı'ya inanç,

[253] ***Yaran***, a.g.e., s. 16-17.

vasıtalı bir inanç olarak, yani doğruluğunun tasdiki önemli ölçüde başka inançlara bağlı olan bir inanç olarak tasvir edilmektedir[254].

Evidensiyalizmle bağlantılı olarak teizme karşı yöneltilen itiraz türüne, "evidensiyalist itiraz" denilmektedir. Plantinga'nın ifadesiyle, teistik inanca evidensiyalist itiraza göre, "Tanrı'ya inanma, kendisi için yetersiz delil olduğundan dolayı, gayri makuldur veya irrayoneldir"[255].

Tanrı'nın varlığını kanıtlama iddiası taşıyanlardan bazılarını ele alalım:

**İlki ontolojik kanıt**: Tanrı'nın varolduğunu bilebilmek için Tanrı fikrinin kavramsal bir çözümlemesinin yeterli olduğu düşüncesi ontolojik kanıta kaynaklık eden ve felsefe tarihinde uzun bir geçmişe sahip olan bir yaklaşımdır. Bu düşünce çizgisinin epistemolojik iddiası Tanrı'nın varlığına ilişkin bilgiye tecrübeden bağımsız, salt kavramsal bir çözümlemeyle varılabileceğidir. Ontolojik kanıtın epistemolojik iddiası Tanrı'nın varlığına ilişkin bilgiye tecrübeden bağımsız, salt kavramsal bir çözümlemeyle varılabileceğidir. Tanrı kavramına ilişkin bir çözümlemenin genellikle 'mükemmellik' veya 'sonsuzluk' gibi fikirlere dayandığını ve bu fikirlerin içeriklerinin tam olarak ne gibi niteliklerle belirlenebileceği genel olarak Tanrı hakkındaki a priori sezgilerimize dayanmaktadır. Tanrı hakkındaki bilgimizi temellendirme yolu, ona göre, doğrudan Tanrı fikrinin kavramsal içeriği ve bu içeriğin insan tabiatına dayandırılan doğuştancı yorumuna dayanır[256]. Her şeyden önce, Tanrı fikri insanın duyumsal bir tecrübeyle edindiği bir şey değildir. Descartes, Tanrı kavramı ile ilgili olarak "Tanrı'nın beni yaratırken bu fikri bir sanatkârın eserine vurduğu damgasıymış gibi bana yerleştirmiş olmasında şaşılacak bir şey yoktur. İnsandaki Tanrı fikrinin kaynağı ne diğer varlıklar ne de insanın kendisi olabilir; o halde bu fikir Tanrı'nın insan üzerindeki nedensel etkinliğiyle açıklanmalıdır[257]. Tanrı'nın düşüncede özü itibarıyla varlığı zorunludur, bir an için bile yok sayılması mantıksal olarak imkânsızdır. Anselm, Platon'un ideasına; yani tümel kavramları gerçek varlık sayan kavram realizmine dayanarak Tanrı'nın varlığını

[254] ***a.g.e.***, s. 18.
[255] ***a.g.e.***, s. 19.
[256] ***Reçber***, a.g.e., s. 139.
[257] ***a.g.e.,*** s. 144.

ispatlamaya çalışmıştır. Bu doğaldır, çünkü ona göre, bilmek, düşünmektir. Hakikat de ispat edilerek bilinir. Bu anlamda, bilgi, gerçeğe uygunluktur.

R. Descartes *Düşünceler (Meditations)* isimli eserinde bu kanıtı şöyle açıklamaktadır.

1. Ben, en yüce derecede yetkin varlık olan Tanrı fikrini zihnimde taşıyorum.
2. Mükemmellik niteliklerinin birinden mahrum olan bir varlık, en yüce yetkin varlık olamaz. Öyle ise,
3. Tanrı'nın, yani en yüce derecede olgunluğa sahip varlığın, mükemmellik niteliklerinden mahrum olduğunu düşünmek çelişki ortaya çıkarır.
4. Varlık, bir yetkinlik niteliğidir. Öyle ise,
5. Varlıktan mahrum olmak, yetkinlikten mahrum olmak demektir.
6. En yetkin varlık olan Tanrı'nın varlıktan mahrum olacağını söylemek, çelişki doğurur.
7. O halde, Tanrı'nın varolması, Tanrı kavramının ayrılmaz bir parçasıdır.
8. Sonuç olarak, Tanrı gerçek anlamda vardır.

Descartes'in bu kanıtı, bütün maddelerin önüne yerleştirilmesi gerekli olan şu kanıta dayalıdır: Eğer A'nın B'yi mantıken içerdiği açık ve seçik olarak görülürse, A'nın B'yi hakikatte de içerdiği anlaşılır.

Buna göre Descartes, mükemmel varlık kavramıyla başlıyor, sonra böyle bir varlık için "varlığını zorunluluğu"nu öne sürüyor; yani bir bakıma "zorunlu varlık"ı orta terim olarak takdim ediyor ve sonunda kavramdan gerçekliğe geçiyor. Demek ki Descartes'e göre Tanrı adeta her yarattığı insanın ruhuna "mükemmel varlık" fikrini mühürlüyor.

Spinoza ise ontolojik kanıta *Ahlak* isimli eserinde yer veriyor. Ona göre Tanrı hakkında bir fikre sahip olmak bir cevheri algılamaya çalışmak gibi bir olaydır. Varlık cevherin anlamına aittir. Öyle ise, Tanrı varlığı zorunlu olan bir cevherdir.

Yirminci yüzyıl düşünürü Norman Malcolm'a göre şöyle bir akıl yürütme bu tarz eleştirilere adeta bir cevap oluşturmaktadır.

1. Eğer Tanrı varsa O'nun varlığı gereklidir.
2. Eğer Tanrı yoksa O'nun varlığı imkânsızdır.
3. O zaman Tanrı ya vardır ya yoktur.
4. Tanrı'nın varlığı ya gereklidir ya da imkânsızdır. Yani çelişki vardır.
5. Tanrı'nın varlığı mümkündür. İmkânsız değildir. Yani çelişki ispatlanamamıştır.
6. O zaman Tanrı'nın varlığı gereklidir.

Leibniz'e göre ise, kudret, ilim ve irade sıfatları varlık kavramı ile tutarlılık oluşturmaktadır. Tanrı'yı kendi kendisiyle tutarsız kılacak, yani O'nun bilgi, kudret ve iradesini zorlayacak hiçbir sınırlama bulunamaz. O halde, Tanrı fikri mantıken sağlam ve tutarlıdır. Buradan "Tanrı zorunlu olarak vardır" tarzında çelişki oluşturmayan bir sonuca gidilir.

Anselm'in bu kanıtı geliştirmesi aslında Kutsal Kitap'ta Mezmurlarda var olan *Akılsız içinden, "Tanrı yok!" der (Mezmur 14:1)* sözü üzerinde yazdıkları ile ortaya çıkmıştır. Bu yazıların bulunduğu Anselm'in kitabının orijinal adı Proslogion'dur. Bu yazılarında özetle ifade etmek istersek Anselm;

1. Tanrı en yüce mümkün olan varlıktır.
2. Tanrı en azından her kesin aklında ya da anlayışında vardır.
3. Akılda olan en yüce varlık gerçekte olan en yüce varlık kadar yüce olamaz.
4. Eğer Tanrı yalnızca akılda en yüceyse o zaman varlığı mümkün olan en yüce varlık olamaz.
5. O zaman Tanrı akılda olduğu gibi gerçekte de vardır.

Klasik ontolojik kanıta yöneltilen bir takım eleştiriler olmuştur. İlk itiraz Thomas Aquinas'tan gelmiştir. Ona göre Tanrı'nın varlığını Tanrı'nın etkinliklerinden anlamak gerekir. Alemden yola çıkmak gerekir. Bir anlamda psikolojik veya analitik değil, sentetik açıdan bakmak gerekir demektedir.

Kant da Aquinas'ın bıraktığı yerden devam etmiştir. Bu tarz eleştirileri önceden gören Descartes "Tanrıyı düşündüğüm için O var değildir. O var olduğu için ben O'nu düşünüyorum.

Karl Barth'a göre Anselm'in ontolojik kanıt görüşü bir kanıt değil iman açısından kabul edileni daha derinden anlamaya çalışmak olarak görür.

Klasik Felsefeciler tarafından savunulan ontolojik kanıt yani varlık bilimsel kanıt yirminci yüzyıl düşünürleri olan Charles Hartshorne, Norman Malcolm ve Alvin Plantinga tarafından da savunulmuştur.

Ontolojik kanıta göre, sadece Tanrı kavramı, O'nun varoluşunu kabul etmeye izin verir.

Descartes Spinoza gibi akılcı filozoflar, genellikle dinîn rasyonel açıdan ele alınmasına, özellikle Tanrı'nın varlığının aklî delilerle kanıtlanmasına ağırlık vermişlerdir[258]. Ontolojik delil de varlık tanımından yola çıkarak Tanrı'yı ispatlamaya çalışmıştır.

**İkincisi Tasarım kanıtı**: İlgili kanıtın kökleri belki de evrenin zihinden ayrı anlaşılır bir yapıda olmadığını tartışan Platon'nun düşüncesinde yer alır. Bu kanıt, Tanrı'nın varlığını empirik yollardan kanıtlamayı ön görür. Kanıt, Tanrı'yı gelişimin akıllı düzenleyicisi olarak konumlandırır, böylece de doğal düzende bir amaç ya da hedefin varolduğuna dikkat çekilir.

Bu evrenin, dünyayı yöneten bir amacı vardır. Bir yerde amaç varsa, orada bir amaçlayanın da varolması gerekir. Benzer şekilde bir yerde tasarım varsa, orada tasarımcının da varolması gerekir. Evren, olayların basit bir toplamından ibaret olmayıp, aksine içinde düzen, uyum ve denetim olan organize bir bütündür. Bu durum, evreni yaratan üstün bir aklın ve hikmet sahibi bir tasarımcının varolması gerektiği anlamına gelir. Bu üstün kozmik tasarımcı, başkası değil, ancak Tanrı olabilir. Tüm görünen dünyada egemen olan düzenli bir tasarım vardır. Gökyüzünde milyonlarca yıldız düzenli bir biçimde hareket eder. Yaşayan karmaşık bir organizmada düzenli olarak işlev gören binlerce sinir hücresi vardır. Benzer şekilde bitkilerin ve hayvanların yaşamında da düzen vardır. Paley'in saat analojisi kanıtın özünü iyi ifade eder. Çölde yürürken yerde bir kaya parçası gördüğümü düşünelim. Kayayı doğal süreçlerin şekillendirdiği konusunda kendimi ikna edebilirim. Ancak yerde bir saat gördüğümde rasyonel olarak aynı şeyi saat

[258] ***Aydın***, a.g.e., s. 12.

için düşünemem. Bir salt, zamanı ölçmek için bütünüyle doğru olarak birlikte işleyen çarkların, dişlerin, millerin, yayların ve ayarların karmaşık düzeninden oluşur. Böylece saati üreten akıllı bir tasarımcıya açıkça ulaşabiliriz. Paley, dünyanın üstün bir tasarımlayıcı tarafından tasarımlanan karmaşık bir mekanizma olduğunu ileri sürer. İşte bu tasarımcı Tanrı'dır. Tasarım kanıtının klasik ifadelerinden biri David Hume'un Dialogues on Natural Religion'nunda yer alır. Tasarımdan hareket eden kanıtın temel iddiası büyük bir makine olan dünyanın düzenli ve mükemmel bir biçimde işlemesidir. Saatler ve evler gibi insan ürünü olsun şeyler söz konusu olduğunda, bunları oluşturan nedenin, düşünce, bilgelik ve akıl olduğu ön görülür. Öyleyse, evrendeki olayların yönetici ve nedeni olan bir türe akıllı ilahi varlığın varolması gerekir. İşte, tüm objeleri dikkatlice planlamış olan varlık Tanrı'dır. Kant, tasarım kanıtının Tanrı'nın, dünyanın yaratıcısı değil, planlayıcısı ya da mimarı olduğunu, bu tasarımcının da dünya ile sınırlı olduğunu kanıtladığını ileri sürmüştü. Bu güçlükleri aşmak için teoloji, aşkın olarak değil içkin olarak algılanır. Bu, Tanrı'yı kendisine iliştirilen konuların dışında bırakma anlamına gelmez. Tanrı, şeylerin belli bir plan ve tasarıma göre, dışarıda değil, içeriden tasarımlayıcısıdır. Teleolojik kanıt zorunlu varlığın, bir ilk nedenin ya da hatta evrenin yoktan yaratıcısının varlığını kanıtlamaz

Kozmolojik delilin ilk ve basit şekillerini Platon'un *Kanunlar* ve Aristoteles'in *Metafiziğ*inde görmekteyiz. Aristo ve Platon hareketten yola çıkmışlardır. Kozmolojik delil gelip-geçici olandan hareket ederek gelip-geçici olmayan bir yapıcıya, yaratıcıya sebebe, varlığı zorunlu olana ulaşmaktır. Platon kanunlarda, Tanrı'nın varlığı, onun inayeti, kevn ve fesad dışında kalan baki bir varlık oluşundan bahseder. William Paley Tanrı'nın doğasının yarattığı doğal dünyaya atfen anlaşılabilir. Bunu açıklarken bilim felsefesindeki en ünlü metaforu saatçi imajını kullanır. William Paley doğanın apaçık zulüm ve ilgisizliği ile iyi Tanrı'ya olan inancını uzlaştırmak için çabaladı.

Kozmolojik kanıtta Tanrı'nın varlığı evrenden hareketle kanıtlanmaya çalışılır. Bazen bu tarz bir tartışmaya ilk neden kanıtı da denmektedir. Bu tartışmanın tarihi kaynağı Platon ve Aristotales'e kadar gitmektedir. Ortaçağ döneminde Thomas Aquinas ve Duns Scotus döneminde daha da gelişmiştir. Tanrı'nın varlığı hakkında Thomas Aquinas'ın Summa Theologica'sında beş kanıt gösterilmektedir bunlardan ilk üçü

kozmolojik kanıt olarak görülmektedir. Daha sonra Samuel Clarke ve Leibniz tarafından buna benzer görüşler savunulmuştur. Yirminci yüzyılda ise Richard Taylor bu görüşü savunmuştur.

Kozmolojik kanıtın ilk ve basit şekillerini Platon'un kanunlarında görmek (10. Kitap) mümkündür. Aynı zamanda Aristoteles'in Metafizik'te de (12.Kitap) görmek mümkündür.

Kozmolojik kanıt felsefe tarihinde hep önemli olmuştur. Leibniz "Varlıkların en son kaynağı" isimli kitabında Leibniz'in çağdaşı Samuel Clarke'da "Tanrı'nın varlığı ve Sıfatlarının Kanıtı" isimli konferans metninde kozmolojik kanıtı savunmuştur.

Kozmolojik delil Tanrı'nın sadece yaratıcılık sıfatı üzerinde durup diğer sıfatlarından bahsetmez. Sebep, mimar, ahlaki varlık şeklinde anlatılan Tanrı, dinîn Tanrısı mıdır?[259]

Doğa nedensel bir düzen sergilemektedir. Yalnız düzenin işleyiş ve sürekliliğini tam açıklığa kavuşturmak için kendi dışında bir gücü varsayma gereği vardır. Doğa kendi içinde olup bitenleri açıklama olanağından yoksundur. Doğanın düzenli işleyişinden Tanrı'nın varlığına giden düzen kanıtı üç varsayım içermektedir: (1) bildiğimiz dünyada nedensiz hiçbir şey yoktur, (2) her olgunun nedeni kendi dışında bir olgudadır, (3) nedensel bağıntı sonsuza dek geriye uzanamaz. Doğal teoloji bu üç varsayımın birlikte, nedeni kendi içinde bir ilk yetkin nedenin varlığını zorunlu kıldığı, öyle bir ilk nedenin ancak dünyamızın yeterli bir açıklamasını verdiği iddiasındadır[260].

William Paley Aquinas'ın öncelediği düzen delili ile canlı organizmalar kompleksinin Tanrı'nın varlığı için çok iyi bir delil olacağını ileri sürer. Zira O en büyük düzen koyucunun varlığı için bir delildir. "Tertip edilmiş şeyler dünyasında göz dışında hiçbir örnek olmasa, tek başına o, akıl sahibi bir Yaratıcı'nın zorunluluğuna dair kendisinden çıkaracağımız sonucu desteklemek için yeterli olurdu. Bu sonuçtan asla kaçınılamaz, çünkü o sahip olduğumuz bütün bilgi ilkeleriyle çatışmayan başka herhangi bir varsayımla açıklanamaz" der[261]. Darwin ve Hume Paley'in kanıtını eleştirmişlerdir.

---

259 ***a.g.e.***, s. 110-112.
260 Yıldırım, a.g.e., s. 4.
261 Yaran, Cafer Sadık, ***Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi***, Etüt Yayınları, Samsun, 1997, s. 81

Darwin canlı organizmaların varlığına dair biyolojik evrim teorisi ile alternatif bir açıklama getirmiştir.

Tecrübeci filozoflar dinî tecrübe konusuna daha çok ağırlık vermiş ve âlemden Tanrı'ya gitmeyi gaye edinen akıl yürütme tarzlarını ön planda tutmuşlardır. İnanç çok kere rasyonel delillerle gelip yerleştiği için devamı da delillerin varlığına bağlı değildir.

Tennant, Tanrı inancını temellendirme yolunda kullanılan aposteriori kanıtlar hakkında "doğal teoloji indüksiyonla olgulardan yola çıkar; öncülleri, bilimin yerleşik genellemeleri ölçüsünde sağlam, doğruluğu herkesçe bilinen önermelerden oluşur" şeklinde görüşlerini bildirmektedir[262].

Deizmin ve metafiziğin idealist tipleri etkisi altında kalarak Tanrı ve dünyanın benzer şekilde bu sistemin açıklayıcı ilkeleri olarak tanımlanmıştır. Doğal teoloji son iki yüzyıl süresince dünyadaki rasyonel sistemin varlığını açığa vurmaya çalışmasındaki metoda benzer. Tanrı ile İlk Neden, Mutlak İdea ile özdeşleştirilir. Doğal teoloji monist bir yaklaşımla Tanrı ve dünya arasındaki ilişkiyi indirgenmiş niteliksel ayrımlar yoluyla yaptı ve ilişki bağlantı olarak sunuldu[263].

Aslında klasik Tanrı kanıtlarıyla filozof, imanın korelatındaki vahyin Tanrısına değil de, hem aklın, hem de doğanın kaynağına farklı farklı yollardan ulaşma denemeleri yapmaktadır. Kanıtlar sayesinde filozof, sistemindeki bazı meselelerin üstündeki sis dağıtmaktadır. Kanıtların hizmet ettiği amaçların farkında olunduğu sürece onlara diyecek bir şey yoktur[264].

Filozoflar, bilim adamları ve teologlar, yüz yıllardır, ya Tanrı diye varlığın varlığını kanıtlamak ya da O'nun varlığını bütünüyle yadsımak için kanıtlar ileri sürmektedirler. Paul Tillich'e göre Tanrı'nın varlığı ile ilgili argümanlar ne Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanlardır ne de Tanrı'nın varlığının delilleridirler. Onlar, insanın sonluluğuna delalet eden Tanrı sorununun ifadeleridir [265].

---

262 ***Yıldırım***, a.g.m., s. 3.
263 ***Emmet***, a.g.e., s. 28.
264 ***Çınar***, Leibniz'de İman-Akıl İlişkisi, s.237
265 Klemm, David E., "Teolojik Tartışmaların Retoriği", ***Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*** içinde, Der. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İatanbul, 2002, s. 347.

Kanıtlama, tümüyle özel, sınırları kesin olarak belirlenmiş bir alanda gerçekleşir, elde ettiğimiz kesinliği iletmeye izin verir, fakat her şeye rağmen kanıtlama başlangıç noktalarıyla ilişkisini kesmez ve önceden benimsenmiş kurallara bağlı kalır[266]. Kanıtlanmış bir Tanrı, Tanrı değildir; o yalnız dünyaya ait bir şeydir [267]. Kanıtlanan Tanrı, Tanrı olduğuna inanılan filozoftur[268]. Geleneksel kanıtlama yöntemlerine başvurarak Tanrı üzerine yapılan her konuşma, Tanrı'nın söze her indirgenmesi, bir hileye başvurmayı gerektirir[269].

Aktüel dünyanın bir özelliğine dayanarak yapılan her kanıtlama, bu dünyanın aktüelliğinin ötesine gidemez. Böyle bir kanıtlama, kesin olarak, sadece gözlemlenene dünyanın bize sunduğu faktörlerin bütününü keşfedebilir; fakat tümüyle aşkın bir Tanrıyı asla kanıtlayamaz[270].

Paul Tillich, 20. yüzyılın ilâhiyat dalında en değerli eserlerinden biri olarak kabul edilen kitabında, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmanın, Tanrı'nın yokluğunu savunmakla, yani ateizmle eş anlamlı olduğunu savunurken şöyle der: "***Tanrı'nın varlığını kabul etmek de, reddetmek kadar ateistçe bir tutumdur. Tanrı, var olmanın ta kendisidir, ayrı bir varlık değildir.***

Gazali'ye göre Tanrı adını verdiğimiz gerçeklik duyguyla ve mantıklı düşünce ile algılanan dünyanın ötesindeydi, dolayısıyla bilim ve metafizik Allah'ın varlığını ne kanıtlayabilir ne de reddedilirdi[271]. Tanrı hakkındaki çıkarsamalar ancak Tanrı eylemleri hakkında yapılabilirdi, ama bizim zihnimizin ötesinde kalan özü hakkında yapılamazdı[272].

Voltaire Kuşkucu ve İnananın Diyaloğu'nda kuşkucu inanan kişiye sorar: "Tanrı'nın varlığını nasıl kanıtlayabilirsin ki?, İnanan : "Aynen güneşin varlığını kanıtladığım gibi yani gözlerimi açarak" der[273].

---

266 ***Gusdorf***, a.g.e., s. 41.
267 ***a.g.e.,*** s. 107.
268 ***a.g.e.,*** s. 42.
269 ***a.g.e***., s. 42.
270 Whitehead, A., N., "Din ve Dogma", ***Din Felsefesi Yazıları I*** içinde, Der. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2001, s. 169.
271 ***Armstrong***, a.g.e., s. 249.
272 ***a.g.e***., 255.
273 ***Goldmann***, a.g.e., s. 93.

# SONUÇ

Bu çalışma boyunca ortaya konmaya çalışılan temel tez doğal teolojideki ontolojik bakışın dinî tasavvurları nasıl etkilediğidir. Din üzerine kurulu bir yaşamda aklın yerini belirlemek değil, akla dayalı bir dünya görüşü içinde dinîn yerini belirlemek biçimine dönüşümle[274] işi yaratıcıdan, yaratıcıyı dünyadan, yaratıcıyı ezeli sıfat ve isimlerinden, kutsal kitaplardaki anlamından, mutlak ve belirleyici hâkimiyet fikrinden uzaklaşmış, sınırlı ve pasif bir teizm algısı haline gelmesi doğal teolojinin ayırıcı niteliğidir. Oysaki din tapınma dilidir, inanan kişinin bilgisine kılavuzluk eden, onu güvenilir kılan, canlı tutan, akla uygun yapan şey tapınma fiilleridir.

Doğal teoloji kavramının ortaya çıktığı konsept, aklın yardımı olmaksızın inşa edilen unsurlarla, Musa ve İsa'nın aracılığıyla sunulan Tanrı'nın doğaüstü vahyi arasında ayrımın yapıldığı ve teologların inanç üzerine kafa yormayı adet haline getirdikleri bir dönemdir. Doğal teolojiye karşı geliştirilen teolojik deliller iman ve akıl arsındaki ilişkiyi çoğunlukla konu eder. Bu deliller cennete giden yolda felsefi spekülasyonun bir basamak olamayacağı ve aklın da kurtarıcı rolünün gereksizliğini vurgularlar. Doğal teolojiye zıt olan felsefi argümanlar, geleneksel teizmin Tanrı'nın gözlemlenemez, aşkın varlık olma yönünü göz ardı ettiğine dayalı teorilere muhalefet ederler.

Modern dönemin burjuvazi kesimi, geleneksel Tanrı kavramını kökten değiştirerek yerine kusursuz evren düzeneğini yaratan "iyi ve adil saat Yapımcısı", herkesi aynı düzeyde seven, onlara günah işleme ya da günahtan kaçınma özgürlüğü veren, sadece çok büyük günahları cezalandıran yeni bir Tanrı koydu[275].

---

[274] ***a.g.e.***, s. 79.
[275] ***Goldmann***, a.g.e., s. 87.

Ontolojiden epistemolojiye geçişte Tanrı'ya imanı önermesel haline getirenler, önermesel ya da çıkarımsal inancın temellendirmesini yapanlar iki şıktan birini tercih etmek durumundalar. İlki, imanın içerdiği önermesel asli unsurun doğruluğu, kendinden apaçık veya duyulara apaçık inançlarda olduğu gibi her hangi bir temellendirmeye ihtiyaç duymaz. Bu ancak iman önermelerinin temel bir inanç olarak ele alınmasıyla mümkündür. İkincisi, imanın içerdiği önermesel asli unsurun doğruluğu, çıkarımsaldır, yani bir takım kanıtlara dayanmaktadır. Önermesel bir bilgi çıkarımsal ise, bunun anlamı onun, doğrulanmış doğru inanç olması demektir. Aynı şekilde, önermesel bir inanç çıkarımsal ise, bunun anlamı onun, "bir takım zayıf kanıtlara dayanan bir inanç olmasıdır. Bu durumda, imanın doğruluğunu nereden aldığının bir takım kanıtlara dayandırılarak temellendirilmesi gerekmektedir[276]. Çağımızın reform teologları dışında, önermesel bir iman anlayışı benimseyen tüm teolog ve filozofların imanı bir takım kanıtlarla temellendirmeye çalışmalarının nedeni budur. Çıkarımsal bir önermesel iman tasavvuru, aklî temellendirmeyi zorunlu kılmaktadır. Yine bu sebeple, imanın aklî açıdan temellendirilemeyeceğinin ve temellendirilmesine de gerek görmeyen düşünenler önermesel olamayan iman anlayışın benimsemek zorunda kalmışlardır[277].

Tanrı'nın mantıksal önermelerle kanıtlanmasını rasyonel bir söylemden başka bir şey değildir. Tanrı'ya iman  kişisel bir seçimdir. Kanıtlar birer indirgemedir ve onun bir yönünü mantıksal olarak göstermeye çalışır. Oysa Tanrı ne mantık ne dogmayla bütünleştirilebilir. iman mantıksal söylem evreninin dışında yer alır ve iman gerçeklerinin özünün, özü itibarıyla sırdır[278]. O ancak kendini teslim edene açacaktır. Bu da öznel bir deneyim, çaba ile gerçekleşebilir. Tanrı aklın ötesine yerleştiği ölçüde rasyonel teoloji var olamaz

Bilimsel dil ağırlıklı olarak hesapçı ve çıkarımsal iken, din dilinin varoluşsal ya da kuşatıcı olduğu gözden kaçmamalıdır. Bundan dinî ifadelerin tamamının analojik ya da sembolik olduğu sonucu çıkar[279]. İnsani bir dilin anlamları kullanarak, sadece Tanrı'nın ilk neden veya hareket etmeyen hareket ettirici veya yetkinliklerin toplamı veya kendi

---

276 Uslu, Ferit, ***Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme***, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004, s. 77.
277 ***a.g.e.***, 77.
278 ***a.g.e.***, s. 46.
279 ***Tillich***, a.g.m., s.

özünden dolayı var olan varlık olduğunu kanıtlayabiliriz. O zaman Tanrı tabii düzenin basit bir parçası olur; çünkü açıktır ki nedenler ve sonuçlar bir ve aynı seride bulunur ve gerçekliğin aynı düzenine aittir. O halde Tanrı'nın yetkinlikleri, analoji mantığı ile insan muhayyilesinin gücüyle belirli bir düzeye indirgenmiştir.

Aydınlanma filozoflarının ve ilahiyatçıların etkilendiği Yunan filozofları Yunan dinîndeki kişileştirilmiş ve antropomorfist Tanrı anlayışını eleştirirken ya da alternatif Tanrı tasavvuru ortaya koymaya çalışırken soyut bir Tanrı kavramına ulaşmışlardır. Bunun en bariz örneği "aperion"dur. Tanrı fikri, sezgiye dayanan bir kavramdır. Felsefe, bu fikri açıklamak için bir takım şekiller ve yollar bulmaya çalışmıştır. İlahiyatçılar mensup oldukları dinî, felsefi bir tarzda ifade etmeye çalışınca soyutlama hataları işlenmiştir. Dine göre Tanrı, gerçek anlamda Yaratıcı'dır. Filozoflar biraz da acele ederek, bunu Tanrı'nın yaratılana nispetle İlk Sebep olduğu anlamında aldılar. Bu görüşe göre Tanrı evrensel sebep, her şeyin Sebeb'i olmaktaydı. (determinist anlayışa kapı aralamak). Öyle görünüyor ki bu şekilde düşünülen Tanrı, gerçekte hiçbir şeye etki edememekteydi. Filozoflar İncil'de yer alan Tanrı'nın yetkinliğini ve değişmeyen bir varlık olduğu sözünü Platon'un ve Aristoteles'in mutlak değişmezlik ve mutlak yetkinlik kavramlarıyla bir ve aynı şeymiş gibi gördüler. İsa'nın yolunda giden bir kimseyi, Aristo'nun hareket etmeyen Aristokrat'ını taklit etmeye çalışan bir kimseye nasıl benzetebiliriz?

Batılı filozof ve teologların çoğu, dünyadan habersiz, yalnız kendi bildiğini bilen Aristocu Tanrı anlayışını reddetmişlerdir Tanrı'ya ait yaratıcı hürriyetle, gelişigüzel bir şekilde hareket etmeyi birbirine karıştıran deterministlerin anladığı anlamda bir hürriyet değildir. Spinoza'nın aksi yöndeki iddiasına rağmen, Tanrı'nın kararları sebep- sonuç zincirine tabi değildir. Dil tahlili açısından bakıldığında, klasik anlamda determinizmin teolojide bir yeri yoktur.

Kişilik atfedilen varlıklarla her yönüyle mutlak, kendi kendine yeterli, sonsuz ve değişmeyen bir Varlık arasında her hangi bir analoji kurulamaz. Orta Çağ filozofları ve birçok bakımdan bu filozofların devamı olan Kant, Tanrı ile diğer varlıklar arsında yukarıda temas edilen şekilde bir analoji kurmaya çalıştıkları için hata etmişlerdir. Dinîn Tanrısı, felsefenin "Mutlak"ından aşağı bir düzeyde bulunmadığı gibi O'nunla aynı da

değildir. Kant "Saf Aklın İdeali" diye adlandırdığı şeyde onu ortaya koymuştur. Bu nedenle P. Tillich dinî ifadeler için lâfzî değil de sembolik bir nazariye geliştirmiştir[280].

Skolastik teologların ve rasyonalist filozofların ileri sürdüğü şekilde Tanrı kavramı tutarsız bir kavramdır. Şayet Tanrı her şeyi bilmek zorundaysa O değişmez olamaz. Şayet Tanrı insan eylemlerinin geleceği konusunda yanılmaz bilgiye sahip olmak zorundaysa, o zaman determinizm doğrudur. Şayet Tanrı insanın kötülüğünün sorumluluğundan kaçınmak zorundaysa o halde determinizm yanlış olmalı. Bu sebeple işlenen bütün günahları önceden bilen, ama hiçbirinin yaratıcısı olmayan bir Tanrı kavramında gizliden gizliye bir çelişki vardır[281]. Doğal teolojideki Tanrı anlayışı bizi büyük bir varlık ama gücü sınırlandırılmış varlıkla karşı karşıya bırakmıştır.

---

[280] ***Harshorne***, a.g.m., s. 172.
[281] ***Kenny***, a.g.e., s. 120.

# BİBLİYOGRAFYA


ARMSTRONG, Karen, **Tanrı'nın Tarihi**, Çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ayraç Yayınları, Ankara 1998.

AYDIN, S. Mehmet, **Din Felsefesi**, Selçuk Yayınları, Ankara, 1996

BELLAH, Robert N, "Din ile Sosyal Bilim Arasında", **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Der. Ali Köse, Ufuk Kitapları Yayınları, İstanbul, 2002,

Cain, Seymour, "Din Çalışmalarının Tarihi", **Batıda Din Çalışmaları**, Der. Ömer Mahir Alper, Metropol Yayınları, İstanbul, 2002

COPLESTON, Frederick, **Aydınlanma**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2004.

ÇETİN, İsmail, "İman ve İnkarın Rasyonel Değeri" **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: XI, Sayı: 1, Bursa, 2002.

ÇINAR, Aliye, "Leibnizde İman-Akıl İlişkisi",**Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt XII, Sayı 1, 2003, s. 236.

___________________ , "Varolan ve Varlık Olarak Tanrı", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Dergisi**, Cilt XI, Sayı 1, 2002, s. 223.

ÇOTUKSÖKEN, Betül, **Ortaçağ Yazıları**, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1993.

Deman, Theodore, "Din ve Bilgi", **Din Felsefesi Yazıları I**, Der. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s. 129.

DİLTHEY, Wilhelm, **Hermeneutik ve Din Bilimleri,** Çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, s. 72.

Duméry, Henry, "Din Felsefesi ve Geçmişi", **Din Felsefesi Yazıları I**, Der. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s. 15.

EMMET, M., Doroty, **The Nature of Metaphysical Thinking**, Macmillan & Co. Ltd. London, 1949,

Engen, J. Van, "Natural Theology ", http://mb-soft.com, 28.03.2005.

FERRE, Frederick, **Din Dilinin Anlamı**, Çev., Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul,1999

GİLSON, Etienne, **Ortaçağ Felsefesinin Ruhu**, Çev. Şamil Öçal, Açılım Kitap Yayınları, İstanbul, 2003

__________________ , **Tanrı ve Felsefe**, Çev. Mehmet S. Aydın, Birleşik yayıncılık, İstanbul 1999.

GOLDMANN, Lucien, **Aydınlanma Felsefesi**, Çev. Emre Arslan, Doruk Yyınları, Ankara 1999.

GUSDORF, Georges, **İnsan ve Tanrı**, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2000.

Güçlü, A. Baki, Uzun, E., Uzun S., Yolsal, A. Hüsrev, **Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002.

GÜLER, İlhami, **Özgürlükçü Teoloji Yazıları**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

HARSHORNE, Charles, "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı", **Alemden Allah'a**, Der. Mehmet S. Aydın, Ufuk Yayınları, İstanbul 2001, s. 141.

KENNY, Anthony**,** **The God of Philosophers**, Oxford University Press, 1992 New York.

Klemm, David E., "Teolojik Tartışmaların Retoriği", **Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler,** Der. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002

KOLAKOWSKİ, Leszek, **Modernliğin Sonsuz Duruşması,** Çev. Selahattin ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 1999

KREİTZMANN, Norman, **The Metaphysics of Theism**, Cornell University Press, New York,1998.

MACINTYRE, Alasdair, **Varoluşçuluk**, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.

MAGEE, Bryan, **Büyük Filozoflar**, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.

OİZERMAN, I. Theodor, **Felsefe Tarihinin Sorunları**, Çev. Celal A. Kanat, Kuram Yayınları, İstanbul, 1998.

ÖZCAN, Hanifi, **Epistemolojik Açıdan İman**, Marmara Üniversitesi İlahiyat. Fakültesi. Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.

PLANTİNGA, Alvin "The Prospects of Natural Theology", http://jstor.com, 10.11.2003, s. 198.

REÇBER, Mehmet Said, **Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti**, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004.

SCHWARZ, Fernand, **Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi**, Çev. Ayşe Meral Aslan, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

SLUGA, Hans, "Ludwig Wittgenstein, Yaşamı ve Yapıtları", **Cogito Dergisi**, Sa: 33, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.

Sorell, Tom, **Düşüncenin Ustaları Descartes**, Çev., Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınları, İstanbul, 2002.

Soykan, Ömer Naci, "Wittgenstein Felsefesi: Temel Kavram ve Sorunlar", **Cogito Dergisi**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 33, İstanbul, 2002.

***Sudduth***, Michael, "Readings in Religious Epistemology" http:www.homestead.com/natural theology/, 22.01.2006

SWİNBURNE, Richard, **Tanrı Var mı?,** Çev. Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları, Bursa 2001.

TAMBİAH, Stanley Jeyaraja, **Büyü, Bilim Din ve Akılcığın Kapsamı**, Çev. Ufuk Can Akın, Dost Yayınları, Ankara 2002.

TARAKÇI, Muhammed, **St. Thomas Aquinas,** İz yayınları, İstanbul 2006.

Thillich, Paul, "Din,Bilim ve Felsefe", Çev. Aliye Çınar, **Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt X, Sayı 2, 2001.

USLU, Ferit, **Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

VORLANDER, Karl, **Felsefe Tarihi**, Çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin, İz Yayınları, İstanbul 2004.

WHİTEHEAD, A., N., "Din ve Dogma", **Din Felsefesi Yazıları I** , Der. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2001

YARAN, Cafer Sadık, **Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Aklîliği**, Etüt Yayınları, Samsun, 2000.

___________________ , "Natural Theology in Cristianity and Islam: Is There a Common Core?", **On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt XIII, Samsun.

___________________ , ***Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi***, Etüt Yayınları, Samsun, 1997.

YEŞİLYURT, Temel, "İmanın Rasyonel Temelleri", **Dinî Bilginin İmkânı**, Der. Temel Yeşilyurt, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

YILDIRIM, Cemal, "Bilim ile Din", http:/www.1001kitap.com.

# ÖZGEÇMİŞ

| | | | |
|---|---|---|---|
| Doğum Yeri ve Yılı: | Elazığ - 1980 | | |
| Öğr.Gördüğü Kurumlar : | Başlama Yılı | Bitirme Yılı | Kurum Adı |
| Lise : | 1994 | 1997 | Bursa Çınar Lisesi |
| Lisans : | 1997 | 2002 | Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi |
| Yüksek Lisans : | 2002 | | Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü |
| Doktora : | | | |
| Medeni Durum : | Evli | | |
| Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi : | İngilizce, Arapça | | |
| Çalıştığı Kurum (lar) : | Başlama ve Ayrılma Tarihleri | | Çalışılan Kurumun Adı |
| Milli Eğitim Bakanlığı | 31.03.2006 | - | Balıkesir Merkez Namık Kemal İlk Öğr. Okulu |

Yurtdışı Görevleri:

Kullandığı Burslar: Milli Eğitim Bakanlığı Bursu, Başbakanlık Öğrenim Bursu, Özel Burslar

Aldığı Ödüller :

Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Topluluklar :

Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri :

Yurt İçi ve Yurt Dışında katıldığı Projeler :

Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel Toplantılar :

Yayımlanan Çalışmalar:

Diğer:

Tarih-İmza

Filiz ER